J. TREDICI

HISTORIA DE LA FILOSOFIA



EDITORIAL DIFUSION, S. A.
BUENOS AIRES



HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Prof. JACINTO TREDICI

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

Traducción y notas del
Dr. JUAN C. ZURETTI
Profesor de Filosofía de la Universidad
de Buenos Aires

Colección "BALMES" Nº 3

SEGUNDA EDICION



EDITORIAL DIFUSION, S. A.
CALLAO 575 BUENOS AIRES

Título del original italiano:
BREVE CORSO DI STORIA DELLA FILOSOFIA
(decima edizione)
Edizioni "Cardinal Ferrari"
Libreria Ed. Fiorentina depositaria

PROLOGO DEL TRADUCTOR

Impulsados por la necesidad creciente cada día en la juventud de acercarse al conocimiento de la filosofía, nada nos ha parecido más conveniente que traducir y publicar este volumen cuyo autor, hoy Obispo de Brescia, y antiguo Profesor del Seminario Teológico de Milán, Mons. Jacinto Trédici, es, junto con los PP. Olgiati, Chiocchetti, Mattiussi, etc., uno de los adalides del movimiento Neo-tomista en Italia. Siguiendo las directivas del Cardenal Mercier, a quien se complacen en proclamar su maestro, han adoptado un espíritu progresista *que comprendiendo plenamente al tomismo, admirando su poderío y su riqueza, procura aplicar sus principios a los problemas modernos, proponiéndose con esto enriquecer y renovar la "filosofía eterna" de Santo Tomás para que responda a los problemas actuales.*

Monseñor Trédici fué colaborador asiduo de la célebre revista "La Scuola Cattolica", editada por los profesores más capaces de los Seminarios italianos para defenderse del Modernismo y, cuando el triunfo del idealismo de Croce y Gentile, profundizó y divulgó sus estudios sobre el problema del conocimiento, y en este sentido fué divulgador de la Criteriología de Lovaina en la "Revista de Filosofía Neo-escolástica", dirigida por el actual Rector de la Universidad del Sagrado Corazón, el P. Agustín Gemelli, O. F. M.

Su ansia de familiarizar al mayor número de jóvenes con los problemas filosóficos llevóle a escribir esta HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, *cuya aceptación, algo excepcional, la demuestran sus 13 ediciones en su lengua original y su traducción a distintos idiomas.*

Al realizar esta versión, hemos procurado en lo posible, emplear el lenguaje menos técnico, para que estas páginas faciliten a la juventud de Hispanoamérica —tan

carente, por lo general, de formación filosófica— el contacto con la ideología de los autores.

Sin tergiversar el carácter de la obra, que no pretende en manera alguna ser un catálogo clasificado de autores, libros y doctrinas, nos hemos permitido ampliar las notas y la bibliografía del original ya que la allí citada es casi imposible adquirirla en estos días.

Es la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA *una exposición racional de los esfuerzos realizados por el espíritu humano en las distintas épocas, para descubrir la verdad tocante a las razones últimas y universales de las cosas.*

A ella debemos acercarnos, procurando comprender los sistemas, buscando qué hay de vital o generador en una filosofía, comprobando la extensión y cohesión de las consecuencias sacadas de los principios, apreciando las doctrinas expuestas, sin olvidar que la verdad es una y que se encuentra en todo, más o menos pura o mezclada con errores, más o menos rica total o fragmentariamente; apartándonos de orientar por las buenas o por la fuerza las distintas filosofías hacia la demostración de una tesis presupuesta.

Es necesario, pues, para comprender a un sistema de filosofía, precisar la parte de verdad que siempre posee. El puro absurdo es impensable, y el pensamiento sincero, sobre todo si es de un genio, nos hará adquirir uno de los aspectos de lo verdadero y el error mismo nos ayudará, ya que él no es, muchas veces, más que la exageración de un punto de vista justo en sí mismo.

Existe entonces una corriente del pensamiento alimentado por un patrimonio común de verdad que todos los sabios dignos de este nombre poseen. Es lo que Leibnitz ha visto claramente al hablar de una filosofía eterna: "Philosophia Perennis".

Entendida así, la HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, *lejos de conducir al escepticismo, es el complemento más útil de la formación filosófica. Dice Santo Tomás: "La finalidad de la filosofía no es saber lo que los hombres han pensado, sino saber cuál es la verdad de las cosas". Para esto, lo más conveniente es "recibir la opinión de los antiguos, cualesquiera sean; esto es doblemente útil: aceptando en nuestro*

provecho lo que nos han dicho bien, y apartándonos de lo que han expuesto mal".

Hay, entonces, en la historia del pensamiento filosófico cierta continuidad, si no en el sentido de verdadero progreso, por lo menos en el de comunicación de un sistema con los anteriores, no habiendo sistema que esté desvinculado de los precedentes, entrando el pasado en el pensamiento y espíritu del filósofo.

Además, debe considerarse el conjunto de circunstancias históricas, el estado general de la cultura, las circunstancias políticas y sociales, porque si la especulación filosófica es una especulación rigurosamente desentendida de los problemas de orden práctico, ellos llegan a la filosofía como problemas teóricos, es decir, el filósofo siempre podrá dar soluciones y sacar principios rectores de los mismos. Existen, pues, influencias extrínsecas, ni decisivas ni necesarias.

Finalmente, existe la influencia propia de la individualidad del filósofo. Aquí hay exageraciones: personalidad y originalidad no son una misma cosa. El sistema filosófico debe considerarse en sí, y no como creación subjetiva del filósofo, porque si la filosofía es algo, es por ser una tentativa de alcanzar la realidad tal como es. Lo cual no significa que no deba tenerse en cuenta la modalidad del filósofo; véanse sino las diferencias entre dos contemporáneos: San Buenaventura y Santo Tomás.

* * *

Otro problema planteado es el del progreso de la filosofía. En el siglo XIX hubo una posición muy generalizada. Era la doctrina para la cual en todas las actividades humanas existe un progreso calificado como de indefinido, *progreso que no tuviera término: cada etapa posterior significaría un adelanto* esencial *respecto a la precedente. Sostienen otros que no existe tal progreso porque en todas las épocas la filosofía tiene el mismo objeto; y otros procuran buscar en su frivolidad electiva una solución entresacada de soluciones contradictorias. Sobre todas estas opiniones téngase presente que donde ha habido un verda-*

dero pensamiento filosófico hay siempre algo conquistado en forma definitiva.

En definitiva, hay en la Historia de la Filosofía algo esencial y permanente que son ciertas conclusiones de los grandes filósofos, adquisiciones que prevalecen, y algo contingente que se refiere a la técnica con que los problemas son planteados, y en esto quizá no pueda negarse un progreso. La Historia de la Filosofía tiene altos y bajos. Hay épocas en que la filosofía retrograda y otras en que el progreso es indudable.

A través de todas estas alternativas, la razón toma su impulso hacia lo real, hacia la afirmación del eterno sentido común que tanto valor ha tenido —por ejemplo — en la Escolástica. Así, el movimiento del pensamiento humano a través de las edades aparece dotado de una profunda unidad, donde la filosofía cristiana y el tomismo constituyen el centro. Y este hecho ofrece una profunda enseñanza. La gran lección que se desprende es la humildad para la razón natural, una invitación a reconocer su propia impotencia y una brillante demostración de la necesidad de la Revelación para que sean conocidas todas las verdades, aun las de orden natural necesarias a la vida moral.

Fué la Revelación contenida en el Evangelio la que regeneró la vida pagana expirante; será la filosofía cristiana, tal como hoy la saludamos, la que nos dará vida y fecundidad, haciendo la unidad en nuestra inteligencia, unidad donde la teología —sabiduría superior que sintetiza fe y razón—, ordene las demás ciencias respetando sus dominios propios.

Por ella, la razón sumisa a la fe encontrará confianza en su poderío para conquistar —ella, en la filosofía— la plena verdad natural.

JUAN C. ZURETTI

Pascua de 1943.

INTRODUCCION

1. Problemas filosóficos. — Abundan los problemas particulares que los filósofos se han planteado, y a los que han dado soluciones distintas. Y hay algunos que pueden llamarse fundamentales, porque atañen a la sustancia misma de la filosofía, y por consiguiente son presupuestos a los demás problemas, o, en alguna manera, ejercen sobre éstos su influencia. La historia de la Filosofía debe considerar sobre todo tales problemas, siguiéndolos en su aparición, en las soluciones alcanzadas en los sucesivos desarrollos.

Entre esos problemas básicos hay tres especiales, que se refieren al pensar, al ser y al obrar; vale decir: el valor del conocimiento en su función representativa (problema *gnoseológico*); la naturaleza de la realidad (problema *ontológico*); el valor de los actos humanos con relación a la finalidad propia del hombre (problema *moral*).

Entre los tres, que en cierto sentido resumen en sí toda la filosofía, ocupa el lugar más importante el primero, el gnoseológico; por cuanto es evidente que el valor de las soluciones, que nuestra razón puede dar a los demás problemas, depende del valor que se da al instrumento de tales soluciones, que es el conocimiento; es decir, depende de la solución hallada para el problema gnoseológico; del mismo modo que de la mayor importancia que se atribuye a una u otra de nuestras facultades del conocer (sentidos, inteligencia, conciencia), depende la orientación general que han de seguir las investigaciones sobre los problemas metafísico y moral.

Con esto no se quiere afirmar que el comienzo de la filosofía haya sido una discusión sobre el problema del conocimiento en general, o sobre el valor de cada una de las facultades del conocer. Tanto en el individuo como también en la historia de la Filosofía, este problema no se plantea nunca inicialmente, sino sólo en un segundo tiempo, cuando el hombre al reflexionar reconsidera sus conocimientos, que se habían relacionado espontáneamente con la verdad, y busca su valor. Pero también en su primer acto de conocer, el hombre había atribuído a su conocimiento un valor determinado, y este su convencimiento implícito había connaturalizado con su esencia la primera especulación, dándole un valor característico; valor que luego pudo cambiar, de acuerdo con las soluciones dadas al problema gnoseológico en un segundo tiempo.

Por tanto, si no es verdad, como pretenden algunos, que el problema gnoseológico encierre por sí solo toda la filosofía, lo es, sin embargo, que el mismo decide su orientación o dirección general. Por esta razón habrá que prestarle especial atención a la historia de la filosofía.

2. Sistemas y líneas directrices. — Es imposible, y no sería tampoco útil, enumerar y clasificar desde ya todos los principales sistemas filosóficos, entendiendo por *sistema* una síntesis diversa y coherente acerca de los problemas de la filosofía, o aun solamente acerca de alguno de llos. Mas a través de todos estos sistemas el historiógrafo de la filosofía puede ver ciertas *direcciones* o actitudes generales del espíritu, determinadas por apreciaciones distintas del hecho del conocimiento, es decir, por las distintas soluciones del problema gnoseológico.

Las principales pueden reducirse a cuatro: *empirismo, intelectualismo, criticismo, idealismo.*

El empirismo y el intelectualismo corresponden ambos a una actitud de confianza o de seguridad —espontánea o también refleja— del espíritu en sus medios de conocer.

Pero el empirismo se abandona únicamente o de preferencia a la experiencia; el intelectualismo reconoce la función preponderante y el valor de la inteligencia, sea porque especula acerca de las ideas abstractas, sea también porque, completando los datos de la experiencia, deduce de la misma una construcción sintética, que ya no es sólo empírica, sino también racional.

El criticismo y el idealismo son actitudes del filósofo, que por su reflexión es conducido a abandonar o corregir la confianza en el valor representativo de sus facultades cognoscitivas. El criticismo, fundándose en la crítica del conocimiento, llega a la conclusión de que el propio mecanismo del conocimiento pone, por su misma naturaleza, en el acto del conocer, elementos subjetivos, que impiden al mismo conocimiento ser una fiel representación de una realidad diversa a la del sujeto, aun admitiendo la existencia de esta última y una acción hipotética propia de influencia determinante sobre nuestras facultades. El idealismo tiende a eliminar toda realidad objetiva distinta del sujeto y de su acto de pensar, identificando el ser con el pensar (*esse est percipi:* ser es ser percibido, según la frase de Berkeley).

Como veremos, las primeras manifestaciones de la filosofía (por lo menos de la occidental) se inspiran en el empirismo; tal es la tendencia de los presocráticos de la escuela jónica. Al mismo tiempo aparece ya una dirección intelectualista con los pitagóricos y los eleáticos, y luego se desarrolla en la escuela de Sócrates, sobre todo —aun cuando en manera distinta— con Platón y Aristóteles; y de la escuela aristotélica el intelectualismo pasa luego a la escolástica, mientras la tendencia al empirismo reaparece con Bacon, y más todavía con el sensismo y el positivismo.

A través de los siglos, abre el camino al criticismo la duda acerca del valor del conocimiento, que —apuntada ya por los sofistas— reaparece periódicamente con las manifestaciones repetidas del escepticismo (Pirrón, Sexto Em-

pírico, etc.). El problema es planteado en forma bastante diferente por Descartes, aunque crea el filósofo francés poder salir de la duda, para asegurarse en una renovada confianza en la objetividad del conocimiento. Se debe a Kant el que el criticismo se afirme en su verdadera forma de crítica del conocimiento, que cree poder fijar los elementos subjetivos (*a priori*) innatos en el mismo.

El idealismo, aparecido ya en la filosofía hindú, en los tiempos más recientes se convierte en primer lugar en la consecuencia del empirismo sensista, con Berkeley; luego se afirma en forma más radical y completa, como desarrollo del criticismo kantiano, con Fichte, Schelling, Hégel y los neo-idealistas, que reducen a la unidad el dualismo de Kant, resolviendo la realidad en la misma idea.

3. CONCEPTO Y TAREA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA. — La historia de la Filosofía es la exposición del desarrollo del pensamiento filosófico a través de los siglos. Recoge de los documentos que nos lo han conservado, el pensamiento de cada filósofo acerca de los problemas filosóficos, y al mismo tiempo señala su raíz y sus desenvolvimientos. Aunque nada nos autoriza a ver en el pensamiento humano a través de los tiempos una sola evolución perfectamente lógica, en la que todas las ideas posteriores sean la consecuencia y el progreso de las ideas precedentes, tal como si la humanidad fuera un solo espíritu que piensa, pasando de las premisas a las consecuencias, es cierto, sin embargo, que los hombres no deben concebirse como espíritus aislados, cada uno de los cuales haya tenido que reconstruir desde los cimientos y por su propia cuenta sus ideas. No. Cada uno ha vivido y ha pensado, en el ambiente en que lo colocó la historia; por eso, difícilmente comprenderíamos su pensamiento, sin ponerlo en relación con el pensamiento de los que lo rodearon, o lo precedieron, o de cualquier manera ejercieron sobre él alguna influencia. Aun en los pensadores que pueden ser considerados como iniciadores y fundadores de escuelas, esta in-

fluencia no falta nunca, aun cuando no fuese más que como la influencia de una posición que —por reacción— provoca una posición de antítesis.

De este concepto de la historia de la filosofía resulta fácil deducir cuál ha de ser su cometido y su utilidad.

a) Permite comprender mejor el pensamiento de los grandes filósofos, colocándolo en el ambiente histórico en que tuvo origen.

b) Haciéndonos asistir al nacimiento de los distintos problemas filosóficos y a las diversas soluciones que tuvieron, con la respectiva crítica y desarrollo, facilita la comprensión más amplia de los términos de esos problemas y de sus mutuas relaciones. Esto hizo, por ejemplo, Aristóteles, partiendo en su *Metafísica* —en la que, sin embargo, impulsó enormemente la especulación individual— de la exposición del pensamiento de los filósofos que lo precedieron.

e) Facilita el juicio sobre el valor de cada doctrina, ya reseñando la crítica que hicieron otros al respecto, ya indicando las consecuencias a que llevó cada una.

d) En el choque de los sistemas deja ver la firmeza de ese grupo de doctrinas, que —alejadas por igual de los extremos peligrosos— constituyen la *filosofía perenne*, en armonía con el sentido común y con los postulados supremos de la razón, que bien merece el nombre de "filosofía del espíritu humano". Conducida por tales entendimientos, la historia de la filosofía podrá evitar los peligros que de primer intento parecerían surgir necesariamente al exponer tantas contradicciones de los filósofos; es decir, evita el eclectismo superficial o el desesperado escepticismo.

e) A todos estos beneficios, estrechamente filosóficos, cabe agregar otro de carácter más general: por la influencia que la filosofía ejerce sobre la civilización, la historia de la Filosofía sirve para realizar la historia de los pueblos y, a menudo, para dar las razones más profundas de esa historia.

4. MÉTODO. — La historia de la Filosofía puede presentarse con tres distintos métodos:

a) Siguiendo las soluciones halladas para cada uno de los principales *problemas* filosóficos: el problema del conocimiento, el problema cosmológico de los orígenes del universo, el problema del espíritu, etc.;

b) Siguiendo las vicisitudes de los principales *sistemas* filosóficos: materialismo, espiritualismo, panteísmo, etcétera;

c) Siguiendo *cronológicamente* a los principales filósofos y sus especulaciones.

Cada uno de los tres métodos tiene sus ventajas y sus inconvenientes. Para un estudio como el nuestro, que se propone exponer muy someramente el pensamiento de los filósofos y al mismo tiempo las tendencias filosóficas de las distintas épocas, parece preferible el orden cronológico. Lógicamente, este orden no debe excluir las citas y alusiones que sirvan para vincular entre sí a los filósofos, y para mostrar la formación y la sucesión de los sistemas.

5. DIVISIÓN. — La historia de la Filosofía puede dividirse en cinco secciones, distintas no sólo por el tiempo, sino también por la diversa orientación del pensamiento filosófico.

Éstas sin las siguientes:

I. La filosofía oriental;
II. La filosofía greco-romana;
III. La filosofía de los Padres de la Iglesia;
IV. La filosofía de la Edad Media y,
V. La filosofía moderna.

La primera no tiene casi puntos de conexión con la occidental. En cambio, la filosofía griega y la patrística preparan la Escolástica, que se forma definitivamente en la Edad Media. La Moderna corresponde a ese espíritu de emancipación de toda la antigua tradición, que caracterizó el Renacimiento y a la llamada Reforma.

LA FILOSOFIA ORIENTAL

6. Carácter general y división. — Todos los pueblos se nos presentan provistos de un conjunto más o menos amplio de conocimientos acerca de los máximos problemas que pueden interesar al filósofo, por ejemplo, el problema de los orígenes del universo y de nuestro fin. Pero, en la gran mayoría de los antiguos pueblos de Oriente, se trata más bien de *doctrinas religiosas* y no de sistemas realmente filosóficos, aunque a menudo, bajo los símbolos mitológicos, se oculten conceptos filosóficos. Hay que excluir a los hindúes y los chinos, que se elevaron también a especulaciones esencialmente filosóficas.[1]

7. La filosofía de la India. — El pensamiento religioso y filosófico de la India está vertido en una abundantísima literatura, distribuída en un período muy largo (de 10 a 15 siglos), sin que sea posible determinar con exactitud la fecha y la sucesión de los distintos documentos. Esta circunstancia, juntamente con la enorme diferencia entre

---

(1) "El primer pueblo que de verdad filosofa es el pueblo griego. Otros pueblos anteriores han tenido cultura, han tenido religión, han tenido sabiduría; pero no han tenido filosofía. Nos han llenado la cabeza —en estos últimos cincuenta años sobre todo, a partir de Schopenhauer— de las filosofías orientales, de la filosofía india, de la filosofía china. Esas no son filosofías. Son concepciones generales vagas sobre el universo y la vida. Son religión, son sapiencia popular más o menos genial, más o menos desarrollada: pero filosofía no la hay en la historia de la cultura humana, del pensamiento humano, hasta los griegos." —Manuel García Morente: *Lecciones preliminares de filosofía.* Edición Universidad Nacional de Tucumán.

la mentalidad hindú y nuestra mentalidad occidental, y con la variedad de las vicisitudes y las transformaciones de civilización, por las que pasó la India en todo ese tiempo, dificulta la interpretación del pensamiento de los antiguos hindúes, y explica las incertidumbres y las divergencias que aún existen entre los eruditos, a pesar del nuevo florecer de los estudios hindúes en estos últimos tiempos.[1]

El pensamiento filosófico de la India a menudo se funde o se une con el religioso, como interpretación de este último, debido muchas veces a los mismos ambientes sacerdotales. Los Brahmines o Brahmanes que regían el culto religioso entre las masas populares, iniciaban al mismo tiempo a unos pocos en especulaciones que bien pueden representar una metafísica. A veces existen rastros de estas interpretaciones filosóficas en los mismos libros sagrados, pero más a menudo en comentarios o tratados que tienen más acabadamente un sabor filosófico, aun cuando por momentos conservan los términos de la mitología religiosa.

Pueden distinguirse principalmente dos sistemas de doctrinas: el *brahmanismo* o *hinduísmo*, más antiguo, si bien sucediendo él mismo a una religión primitiva, cuyo reflejo se halla en las partes más antiguas de los Vedas y que suele llamarse *vedismo;* y el *budismo*, que representa una reforma del brahmanismo, al que nunca logró reem-

---

(1) Para la bibliografía, véase CHANTEMPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions* (traducción francesa, París, Colin, 1904), p. 313-432, y BRICOUT, *Où en est l'histoire des religions?* (París, Letouzey et Ané, 1911), p. 280-288. Del budismo, al que se dedican especialmente los estudios contemporáneos, se ocupó, entre otros, L. DE LA VALLEE POUSSIN, *Boudhisme. Opinions sur l'histoire de la dogmatique* (París, Beauchesne, 1909). El mismo trato del budismo y en general de las religiones de la India en el manual antes citado, de la historia de la religión de BRICOUT, en el de HUBY, *Christus, Manuel d'histoire des religions* (París, Beauchesne) y en el otro: *Historia de las religiones*, lecturas publicadas bajo la dirección de C. C. MARTINDALE (traducción del inglés, Florencia, Lib. Ed. Florentina, 1913) tomo I.

plazar por completo. Al lado de estas dos doctrinas, sin embargo, se hallan otras, más o menos en conformidad o en contraste con la doctrina dominante.

Los documentos principales del Brahmanismo son los libros sagrados, llamados *Veda,* en número de cuatro: Rig-Veda, Sama-Veda, Yagiur-Veda y Atharva-Veda; el primero, el más antiguo, se cree compuesto entre el 1500 y el 1000 a. C.; el último, el Atharva-Veda, es muy posterior. Los Vedas consisten sobre todo en himnos, plegarias, fórmulas rituales para los sacrificios; pero una parte muy importante desde el punto de vista filosófico está constituída por comentarios de origen posterior, algunos de carácter teológico-litúrgico, llamados los *Bráhmanas,* y otros con carácter de verdadera especulación filosófica, denominados las *Upanishads.*

Además de esta literatura védica, se conservan algunos tratados más estrictamente filosóficos, entre los cuales se reputan más conformes al espíritu de los Vedas el *Mimansa* y el *Vedanta;* independientes, en cambio, y más o menos en contraste, el *Nyaga,* el *Vaisheskika,* el *Yoga* y *Samklya* de Kapila.

El Budismo posee toda una literatura propia, muy abundante, compuesta de tratados, que también difieren natoblemente por la época en que fueron escritos. Los documentos más antiguos, más que a los discípulos inmediatos de Buda, pueden asignarse al siglo III a. C., en la época del rey Asoka, gran protector del Budismo, aun cuando se puede admitir que ellos reflejan sustancialmente una tradición anterior. Otros documentos son más recientes, y, los que se refieren al budismo chino o tibetano, seguramente posteriores a la Era vulgar (en el Tibet, el Budismo habría llegado en el siglo VII d. de C. y habría tenido su organización actual tan sólo en el siglo XIV).

a) Brahmanismo. De una mitología bastante compleja y todo un conjunto de ritos y creencias, que moldeaban la vida religiosa de los hindúes antiguos, así como de las interpretaciones de los *Bráhmanas* y, sobre todo, de las

Upanishads, surge una concepción filosófica de esencia panteísta, que en algún comentario posterior asume un carácter neto de idealismo.

Brahma es el principio de todas las cosas, en cuanto constituye la íntima realidad de las mismas; todas las cosas particularmente no son más que sus manifestaciones diversificadas. No tiene ni nombre ni forma; es impersonal e indeterminado; toma nombre y forma determinada, sin embargo, en las distintas cosas.

También las muchas divinidades que gozaban del culto popular debían ser consideradas, por los sabios, como manifestaciones distintas de Brahma. Por esto, mucho tiempo después[1], cuando los cultos de Sishnú y Siva asumieron gran importancia, separando a sus secuaces como rivales, los brahmines se esforzaron en hallar un acuerdo, reuniendo a Brahma (no ya el Brahma impersonal, que se halla en lo íntimo de todas las cosas, sino personalizado), Sishnú y Siva, como tres diferentes aspectos del Ser Supremo, considerado respectivamente como principio de origen, de conservación y de destrucción o transformación. De ahí nació la llamada *Trimurti*, o "trinidad" hindú.

También el alma del hombre es una emanación de Brahma y, a través de varias formas existenciales, tiende a reabsorberse en él. En realidad, dos son los conceptos esenciales de toda la filosofía de la India: la *metempsicosis*, o transmigración de las almas, y una *concepción pesimista*, que considera la vida individual como un mal, y, en consecuencia, la pérdida de la misma como la felicidad suprema.

---

[1] Tan tarde, que no falta quien crea hasta en la posibilidad de una imitación de la trinidad cristiana, cuando el mundo hindú tuvo relación con la predicación del Cristianismo (véase HULL, *El Hinduísmo* en la *Historia de las religiones*, por el P. C. C. MARTINDALE, *S. J.)* De cualquier manera, aun sin llegar a esto, es evidente la diferencia y la neta oposición entre ambas. Por otra parte, la trimurti indiana, aun a juicio del mismo REINACH *(Orpheus)*, nunca tuvo importancia en la India; el pueblo continuó su culto de Vishnú y de Siva, y no consta que nunca haya venerado a Brahma, divinidad para él demasiado abstracta.

Reducir la multiplicidad de las cosas a la unidad básica de un ser único, equivalía a plantear el problema de la verdadera realidad de las cosas; y ya en las *Upanishads* se nota la tendencia hacia una interpretación idealista, por la reducción al mínimum, y también por la negación de esta múltiple realidad de las cosas, que sin embargo constituyen el objeto de nuestra experiencia sensible. Estos gérmenes de *idealismo* son desarrollados notablemente por el *Vedanta.* La existencia de la materia (*Maya*) no es más que una ilusión y, por lo mismo, un mal del que hemos de tratar de librarnos. Solamente Brahma es real, y mediante la contemplación, nuestro espíritu logra ver la propia identidad con el mismo. De esto nació o se recomendó la contemplación, juntamente con la renuncia a las cosas del mundo (ascetismo), como un medio para obtener la beatitud, es decir, la reabsorción en Brahma.

b) El *Budismo,* como sistema filosófico, tuvo por fundador a *Gautama,* llamado también *Sidarta* o *Sakiamuni* ("el solitario de la familia de los Sakias"), apodado *Buda,* el Iluminado. Su vida está rodeada por la leyenda, pero cabe considerar como histórica su existencia y el hecho de que se hiciera fundador y apóstol de una doctrina propia y fundador de una orden monástica. Se puede también fijar, con relativa exactitud, la época de su existencia entre los siglos VI y V a. V.

El Budismo es una filosofía atea, hablando estrictamente; no reconoce causa primera alguna, o por lo menos no se ocupa de ella. La base del sistema, como en la filosofía brahmánica, es un *concepto pesimista de la realidad.* El Budismo acepta también del Brahmanismo la metempsicosis, es decir, una continuidad de la existencia del alma en formas distintas (reencarnación), hasta que se hayan agotado las consecuencias de los actos realizados.

La diferencia entre Budismo y Brahmanismo reside especialmente en que aquél hace abandono de toda búsqueda metafísica respecto al origen de las cosas. Se agre-

gó luego la abolición de las castas, que el segundo había mantenido y mantiene rigurosamente, mientras Buda dirigió su "envangelio" o *buena nueva,* a todos sin distinción.

El Budismo insiste en mostrar al dolor como realidad suprema de la vida, en todas las manifestaciones en que la vida puede presentarse. "Causa íntima del dolor es el deseo." La única felicidad que nos espera y que podemos alcanzar, es el *nirvana*[1]. No resulta claro lo que verdaderamente se entendía por nirvana. Muchos creyeron que se trata de la aniquilación total o, por lo menos, de la pérdida de la personalidad; otros actualmente interpretan el nirvana budista como un estado de existencia feliz, de una beatitud, pero negativa, que consiste únicamente en la ausencia del dolor *por exclusión de todo deseo y de toda relación con otros seres.*[2]

Para llegar a esto, el Budismo da normas de vida muy severas, que para los más perfectos, los monjes, alcanzan

---

[1] Por eso los budistas modernos resumen la doctrina de Buda en estas cuatro grandes verdades: 1º La ley del universo es padecer. 2º La causa del padecer es el deseo. 3º La lucha contra el deseo lleva a la perfección. 4º La perfección es la razón y el fin de la evolución; es la puerta para llegar al descanso final del *nirvana* (ver *Coenobium,* marzo 1910, p. 148).

[2] En un catecismo budista difundido en Europa, se ofrece esta definición del *nirvana:* "Un estado de ánimo y del espíritu, en el que se ha extinguido toda la voluntad de vivir, toda aspiración a la existencia y al gozo, y por lo mismo todo deseo, toda avidez, todo temor, toda malquerencia y todo dolor. Es un estado de completa paz interior, acompañada por la indestructible seguridad de la redención alcanzada; un estado que las palabras no pueden describir y que inútilmente trata de representarse la fantasía de quienes piensan mundanamente. Únicamente quien lo haya experimentado en sí mismo, sabe lo que es el "Nirvana" *(Coenobium,* 1, c., pág. 96). DE LA VALLEE POUSSIN (en *Boudhisme,* p. 90-103), siguiendo a Oldenberg e interpretando algunos pasajes de Buda, brinda esta solución del problema: "Buda, fiel a su horror por las cuestiones metafísicas, no dió ninguna enseñanza positiva alrededor del carácter verdadero de lo que entiende por nirvana, pero empleó alternativamente una y otra opinión, para llegar a las consecuencias prácticas, que podían servir para predicar el desapego de todas las cosas. Una suerte, pues, de pragmatismo."

a una especie de ascetismo, con múltiples renuncias (abstención de las bebidas inebriantes, y para los monjes también el celibato). El Budismo prescribe una benevolencia universal (llevada hasta la prohibición de matar a los animales), la limosna, el olvido de las ofensas, la no resistencia al mal, pero no tanto por amor al prójimo, cuanto para huir del dolor y ahogar toda actividad y todo contraste, en una suerte de éxtasis humanitario.[1]

Este es el Budismo filosófico de los libros sagrados y de los doctos; el Budismo popular, en cambio, que se difundió como la religión en la India y en la China —y que aún tiene tantos millones de adeptos— es muy otra cosa, y se reduce substancialmente a una grosera idolatría, en la que hallan lugar también las distintas divinidades locales con sus ritos supersticiosos; y el mismo Buda con sus reliquias e imágenes, más aún, los varios Budas, se convierten en tantos otros dioses y reciben culto de adoración.

---

(1) El doble carácter del Budismo, mezcla de una moral bastante pura y de cierto ateísmo místico, nos explica dos hechos que hay que tener presentes: cómo se pudo hablar de afinidad entre Budismo y Cristianismo, y cómo pudo ocurrir en nuestros días un renacimiento del Budismo entre los incrédulos.

Por lo que se refiere a las pretendidas afinidades entre Budismo y Cristianismo, observaremos que no hay constancia histórica alguna de influencias budistas sobre las doctrinas cristianas. Si se comparan las dos doctrinas, aún reconociendo una pureza no común en muchos rasgos de la moral budista, es fácil ver la infinita superioridad del Cristianismo, no sólo en su parte teórica, sino en la moral misma. En realidad, es evidente la diferencia entre la abnegación inerte del Budismo, concebida como una preparación al total aniquilamiento de la propia actividad, y la abnegación cristiana totalmente activa, concebida como un medio de la propia perfección moral, a la espera de un premio eterno. La benevolencia budista para con el prójimo, además de ser recomendada muy débilmente, pocas veces y en contradicción con la lógica misma del sistema, nada tiene del amor desinteresado por el prójimo —por amor de Dios— que es la belleza y la fuerza de la caridad cristiana. Para otros pormenores, ver AB. DE BROGLIE, *Problemas y conclusiones de la historia de las religiones*, cap. VI; SCHANZ, *Apología del Cristianismo*, tomo II, y GONZALEZ, *Obra citada.*

c) Los demás sistemas filosóficos citados más arriba tienen menos importancia. El *Nyaya* contiene un tratado de lógica, con algunos aspectos acerca de la argumentación, que presentan cierta analogía con la teoría aristotélica del silogismo, aun cuando están muy lejos de la profundidad y precisión del filósofo griego. El *Yoga* insiste sobre la identidad de todas las cosas y sobre la acción libertadora de la contemplación, enseñando algunos recursos para llegar a la unión estática con Dios (conservar ciertas posturas, meditar, repetir la "sagrada sílaba", etcétera).[1] El *Samkhya* de Kapila contiene una filosofía naturalística y atea.

8. La filosofía de la China. — También en la antigua China hallamos una filosofía, que a la vez que influyó también en la religión popular, formó la sabiduría de las personas cultas. Ella es doble:

a) La doctrina de *Lao-Tseu* (nacido en 604 a. C.) o *taoísmo,* explica el universo con una suerte de evolucionismo panteísta, por el cual todo procede de un primer principio y termina por volverse a hallar en él; y contiene una moral bastante elevada, pero sin impulso alguno hacia la vida activa.

b) La doctrina de *Confucio* (Kun-fu-tseu, n. 551 a. C.) no se entrega a especulaciones metafísicas; se limita en cambio a formular buenas máximas morales, pero de una moral mediocre y oportunista, sin razones superiores.

---

[1] "Ejercico práctico para llegar al conocimiento y unión perfecta con Brahma". Aspira a hacer perfectos contemplativos por medio de estos 8 grados o escalones: ejercicio de las virtudes, compostura del cuerpo para bien meditar, regulación de los movimientos respiratorios para el mismo fin, recogimiento de los sentidos, mirar de hito en hito en un punto fijo, sostener la atención en una sola idea y, por último, la contemplación, en la que desaparecen las representaciones y la conciencia de la propia persona. — Domínguez S. I., *Historia de la Filosofía.*

PRIMERA PARTE

EPOCA GRIEGA Y ROMANA

FILOSOFIA PAGANA

(Desde el siglo VI a. C. al VI d. C.)

9. DIVISIÓN. — La filosofía griega puede dividirse en cuatro períodos, caracterizados por el predominio de cuatro grupos diferentes de problemas:

I. — Desde Tales hasta Sócrates (siglos VII-V a. C.): *problemas cosmológicos.*

II. — Desde Sócrates hasta Aristóteles (siglos V y IV): se agregan y prevalecen los *problemas psicológicos.*

III. — Desde la muerte de Aristóteles hasta el surgir de la escuela neoplatónica (desde fines del siglo IV a C. hasta el siglo II d. C.) predominan los *problemas morales.*

IV. — La filosofía neoplatónica (siglos I a IV d. d. C.): *tendencias místicas.* [1]

La *filosofía romana* no es más que una prolongación o extensión de la griega.

---

(1) Como resulta claro, existe una relación entre la sucesión de los problemas filosóficos en la filosofía griega y el desarrollo natural del conocimiento humano, que abarca en primer lugar el mundo exterior, para volver luego al espíritu propiamente dicho y remontarse finalmente a Dios.

Período Primero

AURORA DEL HELENISMO FILOSOFICO

(Siglos VI y V antes de Cristo)

LA FILOSOFIA PRESOCRATICA

I. — EL PROBLEMA COSMOLOGICO

10. Carácter y subdivisión. — De los primeros filósofos griegos no poseemos más que escasos fragmentos. Su pensamiento se conoce especialmente por las referencias de autores posteriores, sobre todo de Aristóteles.(1)

Estos filósofos se limitan al estudio del mundo exterior (Aristóteles los llama por eso φυσιόλογοι, naturalistas) y tratan de explicar con uno o más principios simples la constitución del Universo. Por esta razón, Aristóteles justamente les reprocha el no haberse ocupado más que de las causas materiales, olvidando la cuestión de la causa eficiente del mundo (*Metafísica,* I, 3). Únicamente Anaxágoras constituye una excepción, admitiendo una mente ordenadora. Cuando en los otros filósofos de este período aparece el nombre de Dios, no se trata, en realidad, más

(1) En el primer Libro de la *Metafísica.* Para la bibliografía, ver las obras citadas anteriormente, sobre todo: Turner, Gaston Sortais y De Wulf. Entre los historiadores modernos de la filosofía griega, cabe recordar a Zeller, *La filosofía de los griegos.*

Los fragmentos existentes todavía de las obras de los filósofos presocráticos han sido editados por:

Diel, *Los fragmentos de los presocráticos* (Berlín, 1906) y Mullach, *Fragmenta philosophorum* (París, Didot, 1875).

que de un principio intrínseco, constituído y no productivo del universo. Su concepción puede llamarse, pues, *panteísta.*

Suelen distinguirse en este período cuatro escuelas: la *Jónica,* la *Itálica* o pitagórica, la *Eleática* y la *atomística* o de Abderas.

11. La escuela jónica. Heráclito, Anaxágoras. — Las primeras manifestaciones de la filosofía griega surgieron en las colonias jónicas del Asia Menor, de donde tomó el nombre esta primera escuela.

Los *antiguos jónicos* (desde fines del siglo VII hasta todo el siglo VI a. C.) ponen la naturaleza de las cosas en un elemento único, que con su movilidad pueda explicar sus diferencias, y que conciben provisto de un principio de vida, que justifica su desarrollo (materialismo hilozoísta). Este elemento, para *Tales* de Mileto es el agua, para *Anaximandro* de Mileto la materia indeterminada o el infinito (ἄπειρον), para *Diógenes* de Apolonia el aire dotado de determinada inteligencia.

Heráclito de Éfeso (540-475?) inaugura la *nueva escuela jónica.* Como sus predecesores, también busca el principio constitutivo de las cosas, y lo halla en el fuego. Mas la importancia de la filosofía de Heráclito no reside en la elección de un elemento en vez de otro como sustancia de las cosas, sino en la fijación del *movimiento* como máximo problema de la realidad.

a) Heráclito, el padre de la filosofía del devenir, comprueba la universalidad del movimiento. Todo se mueve, nada hay estable. El mundo semeja un río, que nunca es igual a sí mismo, porque olas siempre nuevas toman el lugar de las que pasan: πάντα ῥεῖ, todo fluye, corre. Por lo tanto, la suprema realidad no es el ser, sino el *devenir;* porque todo lo que existe, cambia y por lo mismo que cambia, no existe.

b) Este devenir es un pasar continuo de un contrario u opuesto a otro: húmedo y seco, tiniebla y luz, día y

noche, juventud y vejez, vida y muerte, ser y no ser. No piensa Heráclito en un principio exterior, origen de la realidad y de su movimiento; Dios, para él, no es más que la ley inmanente del devenir universal.

Estos son los puntos principales que surgen claramente del pensamiento de Heráclito. No resulta de la misma evidencia cómo haya de interpretar este devenir universal. Por la insistencia con que el filósofo afirma que todo se mueve y nada hay estable o permanente, algunos entienden su devenir como "un devenir sin sujeto que deviene"; por esto Heráclito se habría adelantado, por lo menos en germen, al pensamiento de Hégel. Pero en este caso habría que interpretar simbólicamente el fuego, en el que Heráclito hace consistir el principio constituyente de las cosas.[1]

La afirmación de que el ser no es más que devenir, y el devenir, justamente porque deviene, no existe, obligaría a negar el principio de contradicción, por el cual es imposible que una cosa pueda existir y no existir al mismo tiempo. Aristóteles dirige justamente esta acusación a Heráclito, pero expresa la duda de que Heráclito haya realmente pensado cosa tan absurda, aun cuando se deba admitir que lo ha dicho.[2]. Finalmente, el devenir reducido

---

(1) Por este motivo ZELLER, el historiador de la filosofía griega, creía que Heráclito —más que hacer consistir la realidad en el devenir— quería significar sencillamente que todas las cosas cambian. También el conocido idealista italiano DE RUGGIERO en su *Historia de la filosofía: La filosofía griega* (Bari, Laterza, 1908, tomo I, pág. 71), después de alabar en Heráclito la afirmación del devenir, reconoce que "no sabe ni puede mantenerse a la altura de su posición especulativa", porque "le resulta imposible entender un devenir *que no sea de una cosa puramente material*", de donde surge la búsqueda de la sustancia primitiva que sostenga el devenir mismo. Tal sustancia sería el fuego.

(2) ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, 3: "Es imposible creer que es la misma cosa ser y no ser, como se atribuye a Heráclito. No es necesario ni fatal que lo crea así el que lo dice." En efecto, como observa TURNER (*Obra citada*, pág. 51), Heráclito no afirma predicados opuestos del mismo sujeto al mismo tiempo y *sub eodem respectu*, desde el mismo punto de vista.

a un pasar de un contrario a otro, inauguraría la dialéctica de los contrarios, que también afirmarán Hégel y los hegelianos; a pesar de que, en este caso, más que de una síntesis de los contrarios en el devenir, se trataría, tal vez, más simplemente, de una sucesión. De cualquier manera, sin embargo, no cabe duda de que en Heráclito se observa ya el profundo trabajo que debía provocar el estudio del devenir.

Muy poco posterior a Heráclito es *Anaxágoras* (500-428), nacido en Clazomenas, pero establecido en Atenas en la época de Pericles, que fué su amigo, pero que no pudo salvarlo de la persecución y de la cárcel bajo la acusación de impiedad.

También Anaxágoras buscó, como los demás filósofos de este período, los elementos constitutivos del universo y los reconoció en infinitas partículas mínimas (*homeomerias*), en forma tal que cada grupo las contenga de todas las especies, lo que haría posible las transformaciones de un cuerpo a otro.

Pero luego Anaxágoras se planteó otro problema, hasta el momento descuidado: observando el orden del universo, se preguntó cuál sería la *causa eficiente* del mismo. Y es mérito suyo haberla fijado en un *Ser inteligente e inmaterial*. Con él penetra, así, por primera vez en la filosofía griega, el concepto preciso de una inteligencia inmaterial (νοῦς) ordenadora (no creadora aún) del universo. Por esto, Aristóteles afirma de él que "aparece casi juicioso en comparación de los más antiguos que decían cosas inútiles —*quasi sobrius apparuit comparatus ad antiquiores vana dicentes*" (*Metafísica,* I, 3). Mas no resulta clara en Anaxágoras la trascendencia de este ser inteligente, es decir, su personalidad y su diversidad con respecto al mundo visible.

12. SOLUCIÓN RACIONALISTA: PITÁGORAS. — Casi todo lo que se sabe de la vida de Pitágoras pertenece a la leyenda. Vivió, al parecer, hasta fines del siglo VI a. C. Nacido en Samos, se estableció en Crotona, en la Italia meridional, donde fundó una especie de comunidad religiosa y al mismo tiempo filosófica, con preceptos de una gran rigidez.(1) Se le atribuyen muchos viajes a Egipto y por el Oriente.

Observando la regularidad que se manifiesta en el universo, de modo que las múltiples relaciones entre los seres y sus actividades pueden expresarse numéricamente, Pitágoras convierte los *números* en la realidad, en la sustancia misma de las cosas. De las distintas combinaciones de unidades resultan distintas cosas; de la oposición de los números pares e impares derivan las propiedades contrarias de una misma cosa.(2)

A Pitágoras se atribuyen también doctrinas psicológicas y morales; anotaremos entre éstas la doctrina de la metempsicosis o transmigración de las almas.

Pitágoras hizo escuela, y sus numerosos discípulos constituyeron por mucho tiempo una verdadera secta, con iniciaciones especiales. De tendencias netamente aristocráticas, después de la muerte del maestro se atrajeron persecuciones violentas.

13. LA ESCUELA ELEÁTICA distingue los datos o conocimientos de los sentidos de los de la inteligencia: los sentidos pueden dar solamente la opinión (δoξα) que es mera apariencia o ilusión, no la verdad, que sólo pertenece al pensamiento, a la inteligencia. Es, pues, más allá de los

---

(1) La escuela pitagórica profesaba absoluta obediencia al maestro. A ella debe atribuirse la famosa frase: *ipse dixit*, αὐτὸς ἔφα, él (el maestro) lo ha dicho.

(2) No está claro si eso debe interpretarse al pie de la letra (lo que colocaría a Pitágoras y su escuela al lado del idealismo eleático), o solamente como la expresión simbólica de la realidad, tomando por unidad una mónada del tipo de las del dinamismo de Leibnitz. Aristóteles interpreta las expresiones de los pitagóricos en sentido literal (*Metafísica*, X, 5, 6).

fenómenos múltiples de la naturaleza, como nos los representan los sentidos, que ella afirma el ser, percibido por la inteligencia.

El fundador de esta escuela es *Xenófanes* (570-490? a. C.), oriundo de Colofón en el Asia Menor y establecido en Elea, en la Italia meridional, quien opuso al politeísmo popular imperante una enérgica afirmación de la unidad e inmutabilidad de Dios. A este Dios, empero, lo concibe identificado con el mundo (uno-todo: ἓν καὶ πᾶν), enunciando bajo forma teológica la misma doctrina que, en la forma metafísica, es la de sus discípulos, acerca de la naturaleza del mundo.

Parménides (nacido en Elea hacia el año 540 a. C.), discípulo de Xenófanes, formuló sistemáticamente la doctrina de esta escuela. Observando que la idea de ser conviene a todas las cosas ("todas las cosas existen"), llega a la conclusión de que todas son el mismo *ser*, uno, eterno, inmutable. El ser es, el no-ser no es, y lo que es no puede al mismo tiempo no ser[1]; ahora bien, si el ser cambiara o comenzara, o cesara, no hubiera sido o no sería más. De esta manera, mientras para Heráclito todo cambia y no existe más que el devenir, Parménides niega el devenir, para afirmar *solamente* el ser.[2]

Zenón de Elea (nacido hacia el año 510?), discípulo de Parménides, es el polemista de alta escuela. Defiende

(1) A Parménides se atribuye la primera enunciación del principio de identidad, presupuesto aun al principio de contradicción.

(2) Parménides y Heráclito habían entrevisto los límites del problema que presenta el movimiento. Pero el uno —para salvar la oposición entre ser y no ser, expresada en el principio de contradicción—, había negado el devenir; el segundo, para salvar el devenir, pareció negar el principio de contradicción. Correspondió a Aristóteles resolver la dificultad, introduciendo en la metafísica los conceptos de *acto y potencia:* la facultad reconocida en el ente de adquirir una nueva realidad, concilia el principio de contradicción con la existencia del movimiento. Véase Farges, *La théorie fondamentale de l'acte et de la puissance* (París, Berches et Tralin).

la teoría, señalando las pretendidas contradicciones de los que se entregan al testimonio de los sentidos. Siguen siendo famosos sus argumentos contra la posibilidad del movimiento. El principal es el que denomina *dicotomía*. Para pasar de un punto A a un punto B, un cuerpo debería llegar previamente a la mitad de la distancia entre A y B. Más aún, antes de llegar a este punto medio, que llamaremos C, tendría que llegar a la mitad de la distancia entre A y C, y así sucesivamente. Ahora bien, esta subdivisión puede desarrollarse hasta el infinito; por lo tanto, para pasar de A a B el cuerpo debería atravesar *infinitos* espacios intermedios, lo que resulta imposible en un tiempo no infinito. Otro argumento es el denominado de Aquiles y la tortuga: el pie veloz de Aquiles jamás podrá alcanzar a la tortuga que se arrastra delante de él. Pues, mientras Aquiles recorre el espacio intermedio, la tortuga habrá avanzado un trecho; mientras Aquiles supera esta segunda distancia, la tortuga habrá adelantado otra vez, y así hasta el infinito. Hay un tercer argumento: una flecha que vuela no se mueve en el lugar en que se halla, y tampoco en el lugar que debe alcanzar, porque todavía no ha llegado: por lo tanto, no se mueve nunca.[1]

14. EMPÉDOCLES. LOS ATOMISTAS. — A pesar de no pertenecer a las colonias jónicas del Asia Menor, Empédocles, Leucipo y Demócrito aparecen como los continuadores de la escuela jónica. Ellos buscaban todavía los elementos constitutivos del universo, huyendo, sin embargo, de las abstracciones matemáticas de los pitagóricos y admitiendo, al contrario de los eleáticos, la realidad del movimiento, del que hasta intentan una explicación, casi siempre mecánica.

---

(1) Estos argumentos, conservados en los escritos de Aristóteles, fomentaron —ejercitándola— la dialéctica de los filósofos griegos. Se narra que Diógenes el Cínico, cuando los oyó, por toda contestación se puso a caminar. Aristóteles los destruye en forma acabada (*Física,* VI, 9, 2).

Empédocles de Agrigento (495-435? a. C.) reputa elementos constitutivos del universo el aire, el agua, la tierra, el fuego[1], que permanecen estables en sí, pero que mezclándose forman los distintos cuerpos que él llama raíces del todo. Estos elementos reciben sus impulsos de movimiento por amor u odio. También el alma humana está compuesta de los cuatro elementos y por eso puede conocer las demás cosas: *Simile simili cognoscitur* (igual conoce a su igual). Empédocles parece referirse a un Dios, principio de orden, pero no define su importancia.

Leucipo, de cuya existencia nada se sabe, y sobre todo *Demócrito* (460-370 a. C.), de Abderas, en la Tracia, son los representantes de la escuela atomística.

a) El mundo consiste en la multitud innumerable de corpúsculos de calidad orgánica, pero diferentes en forma y tamaño: son los *átomos,* macizos, eternos, inmutables, improducidos, infinitos. Su diversa combinación orgánica origina los diversos cuerpos.

b) El movimiento de estos átomos nace de la existencia del vacío (por ello Demócrito pudo decir que los cuerpos constan de dos elementos, de lleno y de vacío) y también del peso; este último arrastra a los átomos hacia abajo; de su choque surgen otros movimientos distintos.

c) Demócrito aplica su teoría a todas las cosas, sin exclusión del hombre. Hasta el alma humana está compuesta por átomos, más móviles, porque son más sutiles y livianos. Las sensaciones y el pensamiento no son más que vibraciones de los átomos provocadas por emanaciones de los objetos que, a través del ambiente exterior, se introducen en nuestros órganos (teoría de las imágenes atómicas, εἴδωλα).

---

(1) Son éstos los cuatro elementos que se conservaron hasta el surgir de la química moderna.

d) Por ser eternos los átomos y teniendo en sí mismos la razón de su propia existencia, no hay necesidad de admitir a un Dios distinto del mundo.

Como resultado evidente, Demócrito establece el materialismo en todos sus detalles.

15. Sofistas. — La diversidad de opiniones de los filósofos en la interpretación del mundo exterior, determinaron cierta desconfianza en el valor de la ciencia, inclinando los ánimos al escepticismo, al que conducían, por su misma naturaleza, por un lado el idealismo de Parménides y por el otro el fenomenismo de Heráclito. Los eleáticos habían rechazado el testimonio de los sentidos, que nos demuestran el movimiento, para admitir sólo el ser que nos representa la razón; resultaba fácil ir más lejos, repudiando también los datos de la razón y negando toda realidad. Heráclito había desechado como una ilusión la realidad permanente testimoniada por la razón, para fiarse solamente en los sentidos, que comprueban el movimiento; no era difícil llegar a rechazar también esto. Así, el mundo exterior no es más que una creación de nuestro espíritu; y como nada impide que dos hombres construyan el mundo en forma contradictoria, la verdad es relativa, la ciencia imposible.

A esta conclusión —muy cómoda, por otra parte, en una época en la que, con el lujo, crecía la corrupción y disminuía el interés por el bien y la justicia— llegó un grupo de filósofos, llamados *sofistas,* que cultivaron la dialéctica con el único propósito de alcanzar honores y riquezas, dispuestos en cualquier momento a sostener las proposiciones más opuestas, y a poner su elocuencia al servicio de los ambiciosos, ávidos de sobresalir en las luchas de las nuevas democracias. Estos florecieron en Atenas, y entre los principales se recuerda a *Protágoras* de Abderas (nacido hacia el año 480 a. C.) y a *Gorgias Leontino* de Sicilia (480-376?).

El primero sostuvo que el hombre es la medida de todas las cosas. El segundo resumía su ciencia filosófica en tres afirmaciones: nada existe; aun cuando algo existiera, no podríamos conocerlo; aun cuando lo conociéramos, no podríamos comunicarlo a otros.[1]

Se pueden comprender fácilmente los desastrosos efectos de tal degeneración de la filosofía, en todos los terrenos, sin excluir el de la moral. Sin embargo, los sofistas dieron a la filosofía la ventaja de poder mostrar las lagunas de la especulación precedente y encauzar la investigación hacia los problemas psicológicos y críticos, hasta entonces descuidados o tratados solamente en forma demasiado incompleta.

Los filósofos griegos anteriores, en realidad, se habían limitado al estudio del mundo exterior. Sus teorías sobre el alma no son más que una ampliación de las doctrinas que se refieren a los cuerpos. Únicamente en Heráclito y en la escuela eleática había asomado el problema del conocimiento, frente a la dificultad de conciliar los aportes de los sentidos y de la razón. Los sofistas plantean el problema en toda su gravedad, y señalan con su dialéctica todos los aspectos del mismo.

Su conclusión fué un escepticismo desolador y vulgar. Pero, entretanto, el problema había sido planteado, y los espíritus equilibrados podían apreciarlo y valorarlo en sus límites y en su importancia capital. Se imponía un estudio reflexivo: era necesario volver en sí, hacia sí, y examinar la naturaleza del conocimiento.

Por este camino se orientó la escuela de Sócrates.

---

(1) Los nombres de los principales sofistas constituyen los títulos de otros tantos diálogos de Platón, que hace figurar en ellos a Sócrates, para refutarlos. En nombre de la relatividad del conocimiento, no han faltado recientemente esfuerzos tendientes a rehabilitarlos.

Período Segundo

APOGEO DEL HELENISMO FILOSOFICO

(Del 470, nacimiento de Sócrates, al 322, muerte de Aristóteles)

16. Carácter general. — Este es el período de mayor esplendor de la filosofía griega. *Sócrates, Platón y Aristóteles* figuran sin discusión alguna entre los más grandes filósofos de la humanidad, y su obra estaba destinada a ejercer una influencia enorme.

Como anticipáramos ya, en este lapso las investigaciones se dedican especialmente al estudio del hombre. Contemporáneamente, sin embargo, con Platón y Aristóteles, se persigue el estudio del universo y se llega hasta las más elevadas especulaciones metafísicas, de manera tal que se logra realizar las primeras síntesis realmente filosóficas.

I. — SOCRATES

17. Sócrates (479-400 ó 399 a. C.) — Ateniense, hijo del escultor Sofronisco y de la partera Fenaretes, fué espectador del máximo esplendor de Atenas, alcanzado bajo el gobierno de Pericles. Sin apego a los puestos públicos (afirmó que le resultaba a él mismo más provechoso tratar que hubiese muchos ciudadanos aptos para ellos), no dejó de cumplir con sus deberes cívicos, combatiendo en defensa de la patria en Potidea y Delos, y aceptando, en ciertas oportunidades, la magistratura. Se destacó por

la austeridad de su vida en un momento de aterradora corrupción moral, aun cuando su concepto de la virtud estuviera muy alejado del ideal de la pureza cristiana.[1]



SÓCRATES

Al dedicarse al estudio de la sabiduría, la dirigió hacia el conocimiento de sí mismo, aplicándose el γνῶθι σαυτὸν ("conócete a ti mismo") del templo de Delfos, y al ejercicio de la virtud. Decía que en sus estudios le asistía una voz interior, un "daimon" (tal vez el testimonio de su conciencia), que le advertía lo que debía evitar. Reunió alrededor de sí a numerosos discípulos que le cobraron vivo afecto, entre ellos Platón y Jenofonte; pero al mismo tiempo mereció la enemistad de los sofistas y de los depravados a quienes fustigaba magistralmente.

Acusado de impiedad y de corromper a la juventud, fué condenado a beber cicuta. Escuchó la sentencia con ánimo sereno y, renunciando a cualquier intento de fuga, que le fuera propuesto, murió sin perturbarse, después de dirigir a sus discípulos un famoso discurso sobre la inmortalidad del alma (*Platón: Fedón*).

Sócrates no dejó nada escrito, pero su método y sus doctrinas nos fueron conservadas en las obras de sus dos

---

(1) Véase JENOFONTE, *Memorias de Sócrates*, I, 3; III, 11. La figura moral de Sócrates y su obra filosófica han sido muy discutidas. Se ocuparon de ellas, además de ZELLER y demás historiadores de la filosofía griega: CLODIUS PIAT, *Sócrates* (París, Alcan, 1909); BOUTROUX, *Socrate fondateur de la science morale;* GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce;* BROCHARD, *L'œuvre de Socrate;* FOULLIE, *La Philosophie de Socrate;* MARITAIN, *Introd. à la Philosophie;* BREHIER, *Historia de la filosofía;* y en Italia ANTONIO LABRIOLA, *Sócrates* (Bari, Laterza, 1909) y G. ZUCCANTE, *Sócrates-Fonti, ambiente, vita e dottrina* (Turín, Bocca, 1909).

grandes discípulos, Platón (*Diálogos*) y Jenofonte (*Memorias*).

18. MÉTODO. — El nombre de Sócrates está ligado a un método creado por él. Enseñaba discutiendo en forma de *diálogo*. Su propósito era llegar así a una *definición* general de las cosas, que indicara claramente la naturaleza de las mismas. Por esta razón empleaba la *ironía* y la *inducción*, que se llamó socrática. Al principio, polemizando con sus adversarios, tomaba como punto de partida las definiciones de los mismos y, aplicándolas a ejemplos particulares, las demostraba falsas y ridículas (ironía). Luego, llevando a sus discípulos a observar con detenimiento los hechos concretos de la vida cotidiana, los llevaba a extraer de los mismos la idea universal que ocultaban (inducción) (1). Por esta razón, usando la imagen de la profesión de la matrona, llamaba a su método: *mayéutica*, arte obstetrical.(2)

Adviértase que esta inducción no es otra cosa que el medio para llegar al concepto o idea universal; y carece, por lo tanto, del carácter demostrativo de la inducción propiamente dicha.

19. DOCTRINA SOCRÁTICA. — *a)* La parte mayor de su doctrina corresponde a la *moral*; con ello Sócrates se propuso corregir a los filósofos anteriores, que habían descuidado estos problemas. (En este sentido Cicerón pudo afirmar que Sócrates trasladó la filosofía del cielo a la tierra). El principio fundamental de la ética de Sócrates es hacer de la virtud y del saber una misma cosa; nadie

(1) La inducción Socrática era un medio o método de definir y deducir las nociones universales admitidas por todos los hombres (este consentimiento universal era, para Sócrates, el criterio de la verdad); la Aristotélica era medio de demostración; la de Bacon era medio de investigación. (DOMINGUEZ, *Historia de la Filosofía*).

(2) Aprender es sacar a la luz una verdad, oculta en nuestro espíritu, por un esfuerzo de la reflexión.

—pensaba— comete el mal a sabiendas, porque equivaldría a crear la propia infelicidad; la virtud consiste, pues, en conocer el bien; solamente la ignorancia es un vicio (*Memorias*, III, 9; IV, 2). Luego, al buscar el criterio de la virtud, lo fija en la utilidad bien entendida. Reconoce la existencia de una ley no escrita, a la que todos deben obedecer. (*Memorias*, III, 4).

b) Por lo que se refiere a la interpretación del *mundo exterior*, Sócrates admite una Inteligencia o Mente ordenadora, de la que exalta la providencia (*Memorias*, I, 4; IV, 3). Pero venera también a los dioses de Atenas, considerándolos tal vez divinidades de segundo orden o emanación de la Inteligencia Suprema. Admite también la inmortalidad del alma, pero en forma dubitativa[1], tal vez en razón de un semipanteísmo, que, estableciendo la emanación divina del alma, no podía luego reconocer con seguridad su permanencia individual. (*Platón, Apología*).

20. Importancia histórica. — El valor de la filosofía socrática puede juzgarse mejor por la influencia que ejerció sobre el pensamiento de sus dos grandes discípulos, Platón y Aristóteles. Pero, aun considerada en sí misma, la doctrina de Sócrates contiene tres elementos de mucho peso:

a) el valor dado a la idea universal, al concepto que sirve de base a toda especulación metafísica;

b) una reforma del sistema filosófico, por el empleo de la inducción;

c) el principio de una ética racional, con el estudio de los problemas morales.

Sin embargo, toda su existencia y su nobilísimo carácter resultan, sin duda, una contribución en cierto modo más importante para el florecimiento de la filosofía. En rea-

---

(1) Tal vez, más que a la doctrina, la duda se refiere a la demostración dialéctica de la misma.

lidad, en una época de especulaciones inútiles, cuando las mentes no estaban aún preparadas para seguir razonamientos abstractos, nada acaso podía conquistar mejor el respeto y el amor por la filosofía que el ejemplo de un hombre superior, completamente dedicado a la adquisición y difusión simultánea de la sabiduría y de la virtud.

21. Escuelas socráticas. — La influencia de Sócrates sobre sus discípulos fué muy grande; surgieron así escuelas diversas, algunas de las cuales, conservando sólo una parte de la doctrina moral del maestro, tomaron generalmente su inspiración de los sofistas. Y así, la escuela *cínica*, creación de *Antístenes,* continuada por *Diógenes* y *Crates*, fijó en la virtud el único bien verdadero, pero luego, exagerando el pensamiento de Sócrates, hizo constituir la virtud en el desprecio de todo bien exterior, hasta de la familia misma y de las conveniencias sociales. La escuela *cirenaica,* fundada por *Aristipo* en Cirene, estableció como verdadero bien del hombre, la felicidad, reduciéndola al simple placer sensitivo. La escuela *megárica,* fundada en Megara por *Euclides* (que no debe confundirse con el célebre matemático del mismo nombre), fundió las ideas morales de Sócrates con las ideas abstractas de los eleáticos.

Importancia muy distinta, en cambio, reviste la escuela de Platón.

II. — PLATON

22. Platón (427-347 a. C.) — Nació en Atenas, de familia nobilísima. Atraído primeramente por el arte y la poesía, a los veinte años se dedicó por entero a la filosofía, asistiendo durante ocho años a la escuela de Sócrates, por quien conservó siempre reconocimiento y veneración. Después de la muerte del maestro, se trasladó a Megara, donde

se perfeccionó en la dialéctica, emprendiendo luego largos viajes por Egipto, la Libia y por la Italia meridional, donde mantuvo relación con algunos pitagóricos (iniciándose en la astronomía), y por Sicilia, donde visitó la corte de Dionisio el Antiguo. Su lenguaje, demasiado independiente, le hizo caer en desgracia y el tirano lo vendió como esclavo. Libertado por un filósofo cirenaico, volvió a Atenas, de donde le llamó a Siracusa Dionisio el Joven, para aplicar allí sus principios políticos, con poco resultado. En Atenas fundó una escuela en los jardines de su amigo Academos, de donde la palabra *Academia*[1], que definió más tarde la escuela platónica. Hasta su muerte, a los ochenta años de edad, continuó enseñando y escribiendo.[2]



PLATÓN

23. FILOSOFÍA DE PLATÓN. — Tenemos conocimiento del pensamiento de Platón a través de sus muchos diálogos y por lo que habla de él su discípulo Aristóteles, quien se refiere también a la enseñanza oral del maestro. Debe tenerse presente, sin embargo, que muchos de los diálogos

---

(1) Esta escuela y el jardín fueron propiedad colectiva de los discípulos de Platón, agrupados como asociación religiosa, alcanzando su existencia hasta el año 529 después de Cristo bajo Justiniano.

(2) Entre los estudiosos de la persona y de la filosofía de Platón cabe recordar a HUIT, *La vida de Platón* (París 1893) y en varias revistas, y a PIAT, *Platón* (París, Alcan, 1907); FOUILLEE, *La Philosophie de Platon;* W. PATER, *Platon and Platonism;* PIAT, *Platón;* BROCHARD, *Études de Ph. ancienne et moderne;* BREMOND, *De l'âme et de Dieu dans la Philosophie de Platon.*

NOTA: Los *Diálogos* se encuentran editados en gran parte en castellano por la Editorial Espasa Calpe Argentina. (N. del T.)

atribuídos a Platón son espurios, y que de algunos no se ha establecido definitivamente la autenticidad.

Para Platón la filosofía es el estudio de la realidad suprasensible, es decir de las Ideas[1], consideradas en sí mismas y en su aplicación a la naturaleza y a las acciones humanas. Por eso la filosofía de Platón se divide en tres partes: la *teoría de las Ideas,* que comprende también el concepto general de la realidad; la *física* o estudio de las cosas naturales, y la *ética.*

Los diálogos principales de donde se deduce el pensamiento filosófico de Platón (excluyendo aquellos que se refieren únicamente a Sócrates) son el *Theéteto* (de la sabiduría), el *Sofista* (del ser), el *Parménides* (de las Ideas, el *Timeo* (de la naturaleza), el *Fedón* (del alma), la *República* y las *Leyes* (de la organización del Estado), el *Político* (del poder político), el *Filebo* (del placer) y el *Menón* (de la virtud).

24. La doctrina de las Ideas. — *a) La teoría de las Ideas* (εἶδος, ἰδέα) es la base de toda la filosofía de Platón, y le presta su característica principal.

Las cosas sensibles —observa Platón— son todas singulares, contingentes y variables; sin embargo, nuestra mente concibe esencias universales, necesarias e invariables; más aún, sólo de éstas surge la verdadera sabiduría. Platón llama *Ideas* a estas especies o esencias, y les atribuye una existencia real fuera de nuestra mente; su número es casi infinito y es una jerarquía, cuya cumbre la ocupa la Idea del Bien, sol del mundo inteligible. Las cosas individuales y sensibles no son más que una imitación o participación de las mismas. De tal manera, además de todos los hombres, existiría la idea universal del hombre; por fuera de todo lo bueno estaría la idea universal del bien,

(1) Escribimos Idea con mayúscula toda vez que esta palabra designa las realidades platónicas descriptas en sus obras.

y así sucesivamente.[1] Pero cómo debe entenderse la existencia de estas Ideas, es uno de los puntos oscuros de la filosofía platónica. Hay quien las coloca en el λόγος al modo de los neoplatónicos y de San Agustín, es decir, en la inteligencia de Dios, como ideas "arquetipos" ("modelo") de las cosas. Parece, sin embargo, más conforme al pensamiento de Platón la interpretación aristotélica y de los platónicos antiguos, que a tales Ideas atribuyen una existencia propia, fuera de Dios y también fuera de nuestra inteligencia y de las cosas singulares.[2]

b) El pensamiento de Platón acerca de Dios está en conexión con su teoría de las Ideas. Platón admite la existencia de un Dios inteligente, y la demuestra por el orden del universo, por el orden moral y por el consentimiento de la humanidad; alude también a los argumentos de causalidad y del movimiento, pero por ellos no llega más que al alma del mundo. Reconoce la unidad de Dios, sin excluir a dioses menores, y reconoce también la perfección, la providencia y la bondad de Dios (Ver *Hontheim, Institutiones Theodicaeae,* c. II, a. 7, *De Deo apud Platonem,* pág. 85-98).

---

(1) Como puede verse, en esto se plantea ya el *problema de los conceptos universales,* que preocupará más tarde a los Escolásticos de los siglos XI y XII. El mismo problema lo había abordado Parménides, de quien Platón evidentemente depende. El filósofo de Elea había negado la realidad de las cosas sensibles y admitido la existencia real de la única idea de ser; Platón no niega esa realidad, pero fuera de ella acuerda una existencia a toda idea universal. La teoría de Aristóteles (según la cual la inteligencia abstrae las ideas universales de las cosas sensibles) evitará el escollo de este *realismo exagerado.*

(2) Ver ARISTOTELES, *Metafísica,* libro I, 6, 7; libro XII, 4, 5; S. TOMAS, *Suma,* I, q. LXXIV, a. 4; S. AGUSTIN, *De diversis quaestionibus,* 83, q. 46, n. 2. Entre los intérpretes más recientes, aceptan la interpretación neoplatónica *Cousin, Jourdain, Trendelenburg* y a ella se inclina PESCH *(Instit. log.,* tomo II, pág. 200); admiten, en cabio, la interpretación aristotélica *Zeller, Brentano, Hertling y Hontheim.*

Sin embargo, un problema oscuro de la metafísica de Platón es el de la relación entre Dios y la Idea del Bien, a la cual él llama *primera,* de la que todas las demás dependen. Algunos intérpretes indentifican a Dios con la Idea del Bien, y hay que conceder que en este caso el sistema de Platón ganaría en unidad. Otros creen, en cambio, que hay que distinguir las dos cosas, o bien subordinando una a la otra, o bien conservándolas en forma absolutamente independiente; la Idea del Bien como causa final y formal de los seres, y Dios como ordenador del mundo sensible.[1]

25. La Física. — *a)* La *cosmología* platónica se reduce a lo siguiente. Existe una materia sin forma, eterna (sus conceptos en esto son muy oscuros; a veces la llama también "no ente"), en la que Dios infundió el "alma del mundo"; ésta produce en la materia las limitaciones de las Ideas, que son las cosas sensibles. En razón de su variabilidad, no tenemos conocimiento de ellas, sino solamente opinión.

b) Su *antropología* admite un alma espiritual, que tuvo una existencia anterior (Ver *Dante, Paraíso,* c. IV, v. 49-60) y unida luego al cuerpo, tal vez por castigo de culpas cometidas (en éste, como en otros puntos, el pensamiento de Platón no resulta muy claro, porque está mezclado con mitos), continuará su existencia inmortal en estado de premio eterno o castigo también eterno, o de expiación temporaria a través de existencias inferiores, de acuerdo con los propios merecimientos.[2] La unión con el cuerpo resulta, pues, violenta y accidental; y en el cuerpo mismo, además del alma razonable o νοῦς, que tiene su asiento en el cerebro, hay otras dos almas inferiores: la irascible, en el pecho, y la concupiscible, en el vientre.

---

(1) V. De Wulf, *Historia de la filosofía de la Edad Media.* El autor sostiene esta última opinión. También Piat niega la identidad que, en cambio, defiendo Zeller.

(2) Ver Cl. Piat, *La vida futura según Platón,* en la "*Revue Néo-Scolastique*" de mayo de 1906.

c) El conocimiento. En la vida anterior a la unión con el cuerpo, el alma pudo contemplar directamente las Ideas. Uniéndose al cuerpo, ha perdido el recuerdo de las mismas, hasta que no despierte, a raíz de las percepciones de los sentidos. Nuestro conocimiento no es, por tanto, más que una reminiscencia.[1]

26. La Ética. — *a) Ética individual.* El fin inmediato o próximo del hombre consiste en parecerse lo más posible a Dios, bondad suprema, huyendo de las cosas sensibles. De ello resultan las virtudes, que Platón distingue en justicia, prudencia, fortaleza y temperancia. La contemplación de las Ideas es el fin último, que constituye la beatitud en la vida futura.

b) La Política. Apriorista siempre, Platón se forja un Estado que resulte la imagen ampliada del individuo. Como en el hombre hay tres almas, la racional, la irascible y la concupiscible (razón, sentimiento y deseo), así también en el Estado deben existir: un gobierno de *optimates* o próceres, posiblemente filósofos, que practiquen la prudencia; los guardas o soldados, que ejerzan la fuerza; los artesanos, que apliquen la templanza. Además, en toda sociedad debe reinar la justicia, y por esta razón el Maestro quiere que todo sea común, excluyendo por lo mismo la

---

(1) Platón no profundizó estas nociones sino que, empleando términos poéticos, supone que la luz del mundo Ideal se refleja en el mundo de la materia para introducir el orden y el bien y bajo esta influencia bienhechora, la naturaleza toda, como una lira viviente, canta un himno eterno al esplendor del Bien subsistente. También compara (libro VII de *La República*) al hombre que estudia al mundo, con un prisionero encadenado en una caverna, mientras en el piso de la misma se ven desfilar las sombras de las Ideas o arquetipos, que están en los bordes de la caverna, alumbradas a sus espaldas por la Idea Superior.

Por eso, el objeto propio de la ciencia sería el mundo real de las Ideas; su ciencia, la dialéctica (no el arte que nos enseña a raciocinar). Ella es la verdadera ciencia que versa sobre lo estable, eterno y necesario. El mundo sensible es dominio de la opinión.

propiedad privada y hasta el matrimonio. Los niños desgraciados, por ineptos y peligrosos para la sociedad, deben ser suprimidos; los sanos serán educados por el Estado. Más tarde, sin embargo, en las *Leyes*, Platón reconoció que el Estado concebido por él no correspondía a la realidad de la naturaleza humana, sino que estaba ideado más bien para Dioses o hijos de dioses, y le hizo algunas modificaciones.[1]

27. JUICIO SOBRE LA FILOSOFÍA DE PLATÓN. — Platón imprimió a la filosofía un progreso muy notable. Realmente es la primera vez que se tratan armónicamente todas sus partes; y casi todas las verdades fundamentales de la filosofía alcanzan el reconocimiento de esta inteligencia agudísima: la existencia de Dios y de un mundo suprasensible; la espiritualidad e inmortalidad del alma; el concepto de la virtud.

Son, sin embargo, defectos fundamentales de su filosofía: a) aquel dualismo ilógico que abarca todo su sistema y le impide hallar la *ultima ratio* de las cosas: Ideas y realidad sensible, Dios y materia eterna, alma y cuerpo, unidos sólo *por accidente* en el hombre; b) aquel apriorismo exagerado que lo lleva a derivarlo todo de su teoría de las Ideas, descuidando harto a menudo la observación de la realidad, hasta determinarlo a exigir una forma de Estado imposible e inhumana.

Por otra parte, cabe añadir, no puede negarse que el mundo de sus Ideas, vestido con el arte y con la poesía que Platón sabía utilizar, resultó muy oportuno para ele-

---

(1) Pasando por alto la sociedad doméstica, Platón se ocupa exclusivamente de la civil y redactó en su libro *La República* el código de una sociedad *ideal.*

En su República, los hombres se reúnen en sociedad para facilitarse y asegurarse la contemplación y convenio con las Ideas. Por ende, el Estado ha de ser una escuela de educación donde se enseñe la virtud, o lo que es lo mismo, la ciencia de las Ideas.

var las inteligencias por sobre la vulgaridad del mundo sensible, incitándolas al culto de las grandes ideas de lo Real, de lo Bello y del Bien. Esto explica la simpatía que Platón mereció en todos los tiempos y de los mismos Padres de la Iglesia.

III. — ARISTOTELES

28. Aristóteles[1] (384-322 a. C.) — Nació en Estágira de Tracia. Trasladóse muy pronto a Atenas, asistiendo allí, durante veinte años, a la escuela de Platón. Fué llamado luego por Filipo, rey de Macedonia, para educar e instruir a su hijo, Alejandro el Grande. Hacia el año 355 volvió a Atenas y fundó una escuela cerca del gimnasio llamado Liceo (por su proximidad al templo de Apolo Licio) en los jardines que formaban un paseo público (περὶπατος). De este paseo tomó el nombre de *peripatética* la escuela aristotélica. Otros afirman que tal apodo se debe más bien a la costumbre de Aristóteles, que enseñaba paseando (περιπατεῖν). Desaparecido Alejandro el Grande, sus enemigos llegaron al dominio de Atenas y comenzaron a perseguir a todos los que habían sido adictos al macedonio. Aristóteles también cayó en desgracia, y, acusado de im-



Aristóteles

(1) "Y ante la luz, que mi mirada auxilia, vi *al maestro que el saber derrama,* sentado en filosófica familia: todos le admiran, le honran, se le aclama." (Dante, *inf. IV. Traducc. de B. Mitre)*.

piedad, según parece, huyó a Calcis, en Eubea, donde tenía algunas posesiones y allí murió, dejando la dirección de su escuela y el cuidado de sus obras a su discípulo Teofrasto.

De acuerdo con lo que narra Plutarco, las obras del Maestro, al cabo de variadas vicisitudes, fueron llevadas a Roma por orden de Sila (alrededor del año 86 a. C.) y allí reordenadas por Andrónico de Rodas.[1]

29. OBRAS. — La actividad científica de Aristóteles resulta prodigiosa. Aun cuando muchas de sus obras se han perdido, quedan todavía muchísimas, de las que puede extraerse todo su pensamiento filosófico.

Su producción abarca todas las ramas del saber, pues —en el sentir de Aristóteles— la filosofía debe ocuparse de todas las ciencias.

He aquí las principales:

a) OBRAS DE LÓGICA: cinco tratados titulados: las *Categorías* (de los conceptos), *De la Interpretación* (de las proposiciones), los *Primeros analíticos* y los *Últimos analíticos* (o "Tratado del silogismo" y "Tratado de la demostración"), los *Tópicos* (fuentes de las argumentaciones probables o "Dialéctica") y los *Razonamientos sofísticos*. Es-

---

(1) En el siglo pasado, además de ZELLER, muchos fueron los que se ocuparon de Aristóteles. Entre otros PIAT, *Aristóteles* (París, Alcan, 1903). El volumen contiene en apéndice una abundante bibliografía. Fueron los primeros en hacer conocer y valorizar la filosofía de Aristóteles, en Francia, RAVAISSON, *Ensayo sobre la metafísica de Aristóteles*, 1837, y BARTHELEMY SAINT-HILAIRE con la traducción al francés de las obras principales del Maestro (1837-1891), con notas, comentarios y una memoria: *De la lógica de Aristóteles;* en Alemania, ADOLFO TRENDENLENBURG, con nuevas ediciones y comentarios. Otros comentaristas: HAMELIN, *Le système d'Aristote*, París, 1920; BOUTROUX, *Aristote;* SENTROUL, *Kant et Aristote*, Louvain; JOLIVET, *Essai sur les Rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, París, 1931; FARGES, *Etudes philosophiques;* BRENTANO, FRANZ, *Aristóteles*, Editorial Labor; DE CORTE, MARCEL, *Aristote et Plotin*, París, 1935.

tos tratados se reunieron luego bajo el nombre de *Organon* (Orgánica, formal o lógica).

b) OBRAS DE FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA y de ciencias naturales: la *Física,* el *Tratado del cielo,* la *Meteorología, De la generación y corrupción,* la *Historia de los animales,* las *Partes de los animales,* la *Generación de los animales,* el *Tratado del alma* (la obra más perfecta) y otros menores u opúsculos (llamados por los escolásticos *"Parva naturalia"*): *Del sentido y lo sensible, De la memoria y la reminiscencia, Del sueño y la vigilia,* etcétera.

c) OBRAS DE METAFÍSICA: la *Metafísica* (este término se atribuye comúnmente a Andrónico de Rodas, el cual habría colocado estos libros después de la *Física*).

d) OBRAS DE ÉTICA Y POLÍTICA: la *Ética a Nicómaco* (es el nombre del hijo del filósofo), la *Política,* la *Constitución de los Atenienses.* Llevan su nombre también otras dos obras: la *Gran ética* y la *Ética a Eudemo,* que con toda probabilidad son de sus discípulos.

e) OBRAS DE ARTE: la *Retórica* y la *Poética.*[1]

30. CARÁCTER, MÉTODO Y DIVISIÓN DE LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES. — *a)* Mientras la filosofía de Platón es en absoluto idealista, la de Aristóteles se caracteriza por un firme realismo; y la diferencia se nota hasta en el estilo, magnífico y adornado en Platón, conciso e inteligente en su discípulo, pero más conforme a la realidad, más exacto y científico, mejor fundamentado, más metódico y completo. Si a esta tendencia realista y positiva se agrega el tipo de razonamiento muy acertado, queda definido el *carácter* esencial de la filosofía de Aristóteles.

---

(1) Las mejores ediciones de las obras de Aristóteles son la de la R. Academia de Berlín (5 tomos, 1831-1870) y la de Didot (París, 1848-1870). Ambas contienen el texto griego y la versión latina. Magníficos son los textos publicados en francés, bajo la dirección de HENRI GOUHIER, anotados por J. TRICOT *en la Bibliothèque des textes philosophiques* y editados por J. Vrin en 1934.

b) Su *método* es doble: analítico y sintético. El proceso de observación, iniciado por Sócrates y aplicado tímidamente por Platón, es empleado por Aristóteles en amplia escala. En primer lugar, es un observador de la naturaleza, y con sus búsquedas se proveyó de tal cantidad de observaciones experimentales, que *no se halla nada igual en la antigüedad entera.* A todo esto agregó el atento estudio de las opiniones ajenas (el primer libro de la *Metafísica* no es más que la exposición de las doctrinas filosóficas desde Tales hasta Platón). Con este inmenso material el Maestro elabora su síntesis filosófica, llevando luego las deducciones hasta el final.

c) Para Aristóteles la Filosofía es la búsqueda de los principios de las cosas. Se divide en *teórica* y *práctica.* La filosofía teórica comprende: I.) la *física,* o estudio de las cosas materiales, sujetas a variación; II.) la *matemática* o estudio de la cantidad; III.) la *metafísica,* llamada también *teología* o *filosofía primera,* estudio del ser en sus determinaciones inmateriales (por abstracción o por naturaleza). La filosofía práctica contiene la *ética* y la *política.* En esta división no entra la *lógica,* pero Aristóteles la trató con amplitud, haciendo de ella un preámbulo de la filosofía.(1)

31. La lógica. — Aristóteles fué el verdadero creador de la lógica, especialmente de la lógica formal.(2) Anteriormente, Sócrates se había ocupado de la definición y Platón también de la división, por lo que podían servir para elaborar las ideas generales. Aristóteles fué el pri-

---

(1) *Metafísica,* V. I. Aristóteles, sin embargo, alude también a otras divisiones; en *Tópicos,* libro 12, la divide en racional, y moral; división que adoptó luego la mayor parte de los filósofos posteriores.

(2) El nombre de *Lógica* no se halla en las obras de Aristóteles; fué usado solamente más tarde por los estoicos. La escuela peripatética prefirió el título de *Analítica,* usado por el Maestro para indicar sus tratados sobre el silogismo.

mero que trató la lógica como una disciplina aparte, y lo hizo con resultado tan feliz, que el mismo Kant tuvo que reconocer que *la lógica formal no había progresado un paso después de su creador.*

Aristóteles tiende, sobre todo, al análisis del razonamiento, recurso principal para llegar al conocimiento o sabiduría, que para él es justamente la noción de las razones y causas de las cosas. Pero el razonamiento es el resultado de juicios, y el juicio, resultado de conceptos; también éstos son considerados por Aristóteles.

a) Estudiando los conceptos (λὸγος ὅρος, término), los distribuye en las diez *categorías* o predicamentos supremos (sustancia, cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, situación y hábito), que representan los modos más generales de ser, es decir, los atributos reales que pueden afirmarse de las cosas (*De Prædicamentis*).

b) Del *juicio* y la *proposición* (ἀπόφανσις) estudia la cualidad, la cantidad, la modalidad y la oposición (*De Interpretatione*).

c) Pero se ocupa principalmente del *razonamiento* *(Priora Analytica)* más que del *silogismo* (συλλογισμός) que deduce lo particular de lo universal, estudiando la naturaleza, las reglas, las formas (modo y figuras). Respecto a su materia, estudia el silogismo demostrativo, que lleva a la sabiduría *(Posteriora Analytica)*, el dialéctico, que lleva a la opinión (τοπικός) y el sofístico *(De sophisticis elenchis)*.

¿Conoció, pues, Aristóteles, el razonamiento *inductivo*?

Con el nombre de *inducción* (ἐπαγωγή, *a singularibus ad universalia accessio*) se entienden tres procedimientos distintos: el simple procedimiento de abstracción, con el cual por la observación de las cosas singulares formamos las ideas universales; y una forma de argumentación verdadera, que es doble, completa e incompleta, según su fundamento en la enumeración de todos los singulares o sólo de algunos, para llegar a una conclusión universal. Ahora

bien, Aristóteles habla de la primera educación, y en este sentido dice que la misma prepara las premisas y los principios para el silogismo. Describe también la inducción demostrativa completa. Mas su pensamiento no es tal vez suficientemente claro en lo que se refiere a la *inducción incompleta,* que es la única inducción científica verdadera, porque permite conocer algo nuevo y tiene modos de verdadera ley universal y no de simple colección de hechos.

En la inducción incompleta deben distinguirse, en realidad, tres elementos: *a)* la enumeración incompleta de los particulares; y es evidente que ésta, de por sí, no puede llevar a la afirmación de una ley universal, sino como probable; *b)* una enumeración que revele una *propiedad natural* de la cosa *sub judice;* entonces, y solamente entonces, se puede enunciar de derecho la ley general, es decir, que todos los individuos de esa especie obran en esa forma determinada; *c)* un criterio que permita distinguir si determinada característica es realmente una propiedad natural. Esto es lo que constituye el *principio de la inducción:* "lo que se verifica constantemente en una cosa, aun variando a capricho las circunstancias externas, no puede tener su razón suficiente más que en la naturaleza misma de esa cosa". Este principio, para su aplicación, supone, sin embargo, repetidas y variadas observaciones y, mejor aún, el experimento, que provoca las manifestaciones de la naturaleza en circunstancias calculadas (Ver *Mercier, Lógica*).

Ahora bien, Aristóteles parece acordar un valor apodíctico (demostrativo) solamente a la inducción completa (*Analytica Priora,* II, 23. Ver también *Santo Tomás,* en *Analytica Posteriora,* II, lect. 4. De la misma opinión es, además de *Mercier,* también *Turner,* obra citada). Sin embargo, comprendió por otra parte la necesidad de la inducción realmente científica o incompleta, e implícitamente la empleó en sus obras de ciencia natural. Entrevió también su fundamento lógico, es decir, la comprobación de una propiedad correspondiente a la naturaleza, que debe

obtenerse mediante observaciones repetidas.[1] Por lo demás, la idea de una naturaleza común a todos los individuos de una especie y determinada por un modo constante de ser y de obrar, es uno de los puntos básicos de su metafísica y de su cosmología. No se puede decir, empero, que, aun habiendo disertado en forma tan acabada sobre el silogismo deductivo, haya formulado y desarrollado una teoría orgánica de la *inducción incompleta* como fuente de conclusiones científicas. Mucho menos se puede afirmar que haya sabido indicar y emplear suficientemente el poderoso instrumento del procedimiento inductivo —el experimento— para el cual, además, le faltaban los recursos.[2]

---

(1) *Posteriora Analytica,* II, último capítulo: *"Ex sensu fit memoria. Ex memoria autem eiusdem saepius repetita fit experientia... Ab experientia autem, sive ex omni UNIVERSALI quiescente in anima, sive uno praeter singula, quod in omnibus illis rebus unum sit et idem, oritur principium, artis et sciantœ".* ("De la sensación nace el recuerdo, mas del recuerdo de la misma cosa repetida con frecuencia, nace la experiencia; el principio del arte y de la ciencia sale de la experiencia o sea de todos los universales que descansan en el alma, o de un solo universal en lugar de muchos, que ha de ser uno y el mismo en todas aquellas cosas.") Ver el comentario de S. TOMAS, *Posteriora Analytica,* II, lectio 20.

(2) Lo mismo puede decirse de los primeros escolásticos, que se formaron en su escuela. Tal vez, entre los primeros, DUNS ESCOTO alude en forma bastante clara también al principio mismo de la "inducción incompleta" *(In. I. Sent. dist.* III, *q.* IV, *a.* 9); antes que él, el franciscano *Roger Bacon* había tenido opiniones más exactas que las de su famoso homónimo y compatriota del siglo XVII, Francisco Bacon, acerca del método experimental.

El mérito de haber *intuído* y *empleado* el verdadero método inductivo y experimental, en toda su amplitud y con resultados muy favorables, corresponde (más que a Francisco Bacon) a los sabios *Galileo, Torricelli y Pascal.* Los lógicos recientes del positivismo, primero entre todos *Stuart Mill,* desarrollando las ideas demasiado confusas de Bacon, supieron *reducir a sistema la práctica* tan bien inaugurada por esos grandes y por la falange de sus sucesores. Pero ellos tampoco formularon una *teoría* que colocara en su verdadera luz el valor lógico de la inducción científica y, sobre todo, el principio antes citado, que es el único que permite pasar de una enumeración incompleta de hechos a la ley universal. Más aún, los positivistas no podían llegar a

d) Aristóteles no tiene ningún tratado explícito y metódico que corresponda a lo que actualmente se llama *lógica crítica* o *criteriología,* que discuta el valor de nuestros conocimientos. Se hallan, sin embargo, muchos elementos de éstos dispersos en sus obras. Para el *Estagirita,* el conocimiento es la representación de la realidad: este concepto, constantemente afirmado o implícitamente supuesto, otorga a toda filosofía un franco carácter de objetividad. Si no le corresponde en su formulación precisa la clásica definición de la verdad: *"adœquatio rei et intellectus"* —adecuación de la cosa y de a inteligencia—, el Maestro nos da de ella todo el sentido.(1) Hace notar que no todas las verdades deben ser demostradas; algunas se imponen automáticamente a nuestra inteligencia. En esta afirmación se re-

---

este resultado, porque el principio fundamental de la inducción es un principio racional, del que ellos se habían cerrado anticipadamente el camino. Así Stuart Mill admite como fundamento de la inducción el principio: *"el curso de la naturaleza es constantante";* pero no puede reconocerle más que un origen empírico, y por esta razón el solo valor de una gran verosimilitud. La crítica moderna de la ciencia declara conformarse con esta actitud. (SORTAIS, *Manual de Filosofía*).

El concepto de la naturaleza y de su finalidad constante es un concepto de la filosofía peripatética. Y él solo —injertándose sobre las reglas prácticas de la observación— puede conferir al método inductivo, y a la ciencia experimental que parte de él, un valor cierto en lugar del de simple hipótesis más o menos verosímil. Lo comprendieron los escolásticos posteriores, quienes por esta razón pueden afirmar la posesión de la verdadera y más completa teoría de la inducción.

Además de los puntos citados, Aristóteles se ocupa de la inducción también en *Tópicos,* J .13, y en *Etica a Nicómaco.* VI, 3. Acerca de toda esta cuestión véase MERCIER, *Lógica.* Ver también PESCH, *Instituciones de Lógica.*

(1) *"Dicere ens non esse, aut non ens esse, falsum; ens autem esse et non ens non esse, verum est."* ("Es falso decir que el ente no existe o que el no ente existe; pero es verdadero decir que el ente existe y que el no ente no existe.") *Metafísica,* III, 7. La definición clásica *"adœquatio rei et intellectus"* la atribuye S. TOMAS (I, q. XVI, a. 2) a un *Isaac,* autor de un libro *De definitionibus,* probablemente un comentarista árabe o hebreo. Ver SENTROUL, *El objeto de la metafísica según Kant y según Aristóteles* (Filosofía de Lovaina, todo el capítulo II: *La cuestión de la verdad*).

conoce implícitamente la *evidencia* como *criterio* último de la verdad (*Tópicos,* I. 1; *Analytica posteriora,* I, 2, 3). Entre estos primeros principios hace resaltar el de contradicción (*Metafísica,* III, 3, 4). Demuestra la objetividad de los sentidos por su pasividad (*"Ipsa subiecta quæ sensationem producunt non esse absque sensu, hoc impossibile est; sensus enim non est sui ipsius, sed est aliquid præter sensum, quod necesse est prius sensu esse: MOVENS ENIM NATURA PRIUS EST QUAM MOTUM". Metafísica,* III, 5. También *De Anima,* II, y 5 sigg.),[1] y después de haber distinguido varias especies sensibles, establece las condiciones en las que los sentidos no pueden ser fuentes de error (*De Anima,* II, 6; III, 3). Refuta el *escepticismo* existente en la forma de Heráclito, que negaba el principio de contradicción (*Metafísica,* III, 4); el *subjetivismo* de Protágoras, que tomaba al hombre como medida de la verdad (*Metafísica,* III, 5; X, 6); el *realismo exagerado* de Platón, que afirmaba la existencia de Ideas universales (*Metafísica,* I, 9).

32. La física. — *a)* Para explicar la *naturaleza de los cuerpos terrestres* (sublunares), Aristóteles los cree compuestos por *materia primera,* principio común y potencial, y por *forma sustancial,* principio propio y determinable: teoría que deduce de las transformaciones sustanciales de los mismos cuerpos y que es una aplicación de la otra teoría general del acto y de la potencia, necesaria para explicar cualquier transformación.

b) Los *cuerpos celestes* son de otra naturaleza completamente distinta. Impresionado por su movimiento regular y su aparente inmutabilidad, Aristóteles los reputa constituídos por un elemento especial (distinto de la ma-

---

[1] "Es necesario que los mismos objetos que producen la sensación existan independientes de la sensación; pues el sentido no es sentido de sí mismo, sino que hay algo fuera del sentido que es necesariamente anterior a él. En efecto, el motor es anterior a la cosa movida."

teria de los cuerpos terrestres), esféricos, dotados de movimiento circular (la figura y el movimiento de la mayor perfección) e incorruptibles (porque su movimiento circular y uniforme no contine posibilidades contrarias). Se distribuyen en varias esferas concéntricas, de las que la exterior (el "primer cielo" o de las estrellas fijas) es movida por el primer motor: Dios; las otras, por inteligencias eternas y no creadas, que tienden al primer motor.

c) Los movimientos celestes *influyen* sobre las variaciones que ocurren en los cuerpos terrestres y, en manera especial, sobre las generaciones y las corrupciones. Sin embargo, para explicar los movimientos que se observan sobre la tierra, ayuda otra teoría más, la de los *lugares naturales.* A cada uno de los elementos que forman los cuerpos: tierra, agua, aire y fuego, corresponde un lugar especial, al que tienden por una finalidad intrínseca, y que son la misma tierra, el agua que la circunda, luego una esfera de aire que la envuelve toda y luego todavía una esfera de fuego, respectivamente. Por esta razón los cuerpos pesados caen sobre la tierra y el fuego tiende hacia arriba.

d) La materia es algo no creado y el movimiento es eterno. Más aún, Aristóteles cree imposible la producción de la materia y el principio del movimiento.

33. La psicología. — En la escala de los seres, Aristótales coloca sobre los demás cuerpos a los seres vivientes, dotados de un principio o forma superior, el alma (ψυχή). Entre los seres de esta clase, el más elevado es el hombre.

a) En el hombre, el alma tiene *cinco potencias:* vegetativa, sensitiva, intelectiva, apetitiva, locomotiva.

b) Los *sentidos* exteriores perciben las propiedades singulares de los cuerpos; son facultades orgánicas y las excita el objeto exterior. Hay también otros internos (sentido común, fantasía, memoria).

c) La *inteligencia*, espiritual, percibe las esencias universales, abstrayéndolas de las cosas sensibles. Por esta razón hay una inteligencia pasiva (νοῦς παθητικός) que debe ser excitada por el *intelecto activo* (νοῦς ποιητικός) que abstrae de los fantasmas o imágenes mentales de los cosas. Algunas expresiones oscuras de Aristóteles dieron lugar a varias interpretaciones acerca de la naturaleza de este "intelecto activo", que algunos —sobre todo los comentaristas árabes— reputaron separado y único para todas las almas. Es más verosímil, sin embargo, la interpretación de Santo Tomás y de otros comentaristas también recientes, que ven en él una facultad específica de cada alma.[1]

d) Además del *apetito* sensitivo, existe el apetito razonable o *voluntad*, libre, aunque Aristóteles no explique mayormente la naturaleza de la libertad y los problemas psicológicos que la misma plantea.

e) La *unión del alma con el cuerpo* es sustancial: el alma es la forma sustancial del cuerpo. Es *única* en el hombre, a pesar de las varias especies de vida, porque las formas superiores contienen virtualmente las inferiores.[2]

f) De la *espiritualidad* del alma razonable, Aristóteles deduce que la misma no puede tener su *origen* en la materia; viene, pues, de afuera (θύραθεν, *De animalium generatione*, II, 3). Y el Maestro no agrega otra cosa, afirmando que es divina. Pero no resulta claro si hay que en-

---

(1) Ver S. TOMAS, *In lib. III De Anima, lectio* G *Summa T. I. quaestio XXXIX*, a 4. y 5; *Contra Gentiles*, II, c. 78 y *De unitate intellectus*. Esta es también la interpretación de TEOFRASTO, discípulo directo de Aristóteles, y de los comentaristas griegos TEMISTIO y SIMPLICIO. La otra interpretación se remonta a ALEJANDRO DE AFRODISIA (alrededor del año 200 después de C.), y fué considerada luego por AVICENA y AVERROES. Recientemente la sostuvo también ZELLER, y la negaron BRENTANO, HERTLING y TRENDELENBURG.

(2) En esto también hay alguna obscuridad de interpretación. Ver S. TOMAS, *Summa T., I, quaestio* LXXVI, a 3.

tender que la producción se debe a Dios o a una concepción panteísta del alma misma o acaso sólo a una semejanza con Dios. (Los elementos de la cuestión se hallan indicados por *Pesh, Institutiones Psychologicæ,* tomo I, páginas 406 y 415).

g) Por la espiritualidad del alma se demuestra lógicamente también su *inmortalidad.* Y Aristóteles no deja de hacerlo (*De Anima,* I, 4. Ver *Santo Tomás, Contra Gentiles,* II, c. 78-81. Cítase también a *Farges, El cerebro, el alma y las facultades,* en *"Annales de philosophie chrétienne",* julio de 1887, pág. 387). Pero aquí también se reflejan los problemas planteados a propósito de la naturaleza del intelecto activo, dado que parece que únicamente a éste reconoce Aristóteles la inmortalidad; si el intelecto activo fuese admitido como único y distinto del alma, se negaría la inmortalidad personal. Por otra parte, en la *Ética* (*Eth, ad Nic.,* I, 11). Aristóteles habla sólo incidentalmente y en forma dubitativa de la vida futura.[1]

34. La metafísica. — Es la ciencia o conocimiento del ser, como tal, prescindiendo de sus propiedades sensibles. Aristóteles la llama *filosofía primera* y en ella desarrolla especialmente cuatro importantísimas teorías:

a) Lo universal y lo individual. Lo que existe realmente no es lo universal, como afirmaba Platón, sino el individuo. Lo universal se halla multiplicado y determinado en todos los individuos de una determinada especie, pero no toma su forma independiente más que en la consideración de nuestro intelecto.

b) Las diez categorías. Considerando su diverso modo de ser, los seres se distribuyen en diez categorías, la sustancia (οὐσία) y nueve accidentes (συμβεβηκός); cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, lugar, tiempo, posición

---

(1) La psicología aristotélica está ordenadamente presentada en: A. Barbado, O. P.: *Introducción a la psicología experimental,* "Razón y Fe", Madrid.

y hábito —*quantum, ad quid, quale, quid agit, quid patitur, ubi est, quando, quo situ, quo modo.*[1]

c) Acto y posibilidad (o potencia). Ésta es una de las teorías fundamentales de toda la metafísica aristotélica (*Metafísica, VIII*), que el Maestro deduce de la consideración del *devenir* de los seres, fundiendo casi entre sí el ser invariable de Parménides y el devenir de Heráclito. Todo cambio supone el paso de un estado a otro; el análisis de este paso exige que el ser que varía posea ya en su primer estado un principio real de su transformación. La perfección presente es el *acto* (ἐντελέχεια); la aptitud para recibir la perfección es la posibilidad o *potencia* (δύναμις). El paso de la posibilidad o potencia al acto es el movimiento (κίνησις).

d) Las causas. Todo aquello que ejerce una influencia real y positiva sobre la actualidad del ser, es una causa. Sintetizando y completando a los filósofos anteriores, Aristóteles es el primero en enunciar la división de las cuatro causas: dos intrínsecas, *material* (ὕλη) *y formal* (εἶδος, μορφὴ)[2] y dos extrínsecas, *eficiente* (κινοῦν) *y final* (οὗ

---

(1) De las últimas dos categorías aristotélicas, el filólogo MAX MUELLER dió una nueva interpretación: el *situs* (κεῖσται), sería la acción intransitiva, el *habitus* (ἔχειν), el estado pasivo inintransitivo (p. ej.: yo estoy bien). Ver MERCIER, *Lógica.*

La palabra griega κατηγορία significa objeto de atribución. Al tratar en el primer libro del *Organon* el concepto, Aristóteles procura clasificarlo en diez géneros sucesivos llamados *predicamentos* (o categorías) que son los diez modos del ser, los más generales e irreductibles los unos a los otros. Estos contienen todos los aspectos de la realidad física, objeto directo de la ciencia.

La filosofía natural los estudia según su constitución propia (punto de vista ontológico); la lógica clasifica bajo cada género supremo las series de predicados.

Así las categorías lógicas son calcos racionales de los modos de la realidad; si pertenecen a la ciencia, constituyen lo *material,* y si a la lógica lo *formal,* de modo que los progresos de estas dos ciencias son paralelos.

(2) La *forma* de Aristóteles es el principio que contiene la perfección propia de cada cosa; es, por lo tanto, la *Idea* de Platón hecha intrínseca en las mismas cosas e individualizada en cada una. Cuando con *S. Agustín* (ver párrafo 56 de esta misma obra)

ἕνεκα), *(cuius gratia)*. Es también el primero que hace resaltar la gran influencia del fin en todas las partes de la filosofía.

35. La Teodicea de Aristóteles es algo conexo con su metafísica (*Metafísica*, I). Dios es, en realidad, la más universal de las causas del ser, y en él se verifican del modo más perfecto las características propias del ser inmaterial. Sin embargo, Aristóteles llega a esto también como conclusión de la Física (*Física*, VIII). Dios es el Acto Puro que domina sobre todas las cosas variables.

a) La *existencia* de Dios está demostrada principalmente por el movimiento, que supone un primer motor (κινούν ἀκίνητον), y por el orden del universo, que supone la tendencia hacia un fin.

b) Por lo que se refiere a la *naturaleza de Dios*, Aristóteles expresa el concepto fundamental de un acto puro. Lo dice inmóvil, eterno, inmaterial, uno. Está dotado de pensamiento, con el cual se contempla a sí mismo; pero no conoce las cosas variables, lo que en opinión de Aristóteles sería una imperfección; se excluye, por lo tanto, el concepto de Providencia.

c) La influencia de Dios sobre el mundo es una forma de causa final: el mundo es eterno y no creado, pero tiende al bien, por lo tanto, a Dios.[1] Hay, sin embargo, intérpretes, aun modernos, que quieren ver también el influjo de eficiencia.[2]

---

se afirme también el concepto de la Idea-arquetipo, divino *ejemplar* o modelo de las cosas, cuya forma intrínseca es imitación y actuación creada, se podrá declarar con ello desarrollado y corregido todo el profundo contenido de la *Idea* de Platón.

(1) ¿Cómo puede entenderse esta tendencia en los seres inanimados? Resulta obscuro; algunos ven en eso atribuído un apetito y un conocimiento a todos los seres: una suerte de *pan-psiquismo*. Ver Piat, *Aristóteles*. No se puede, empero, olvidar la teoría de las inteligencias motrices de las esferas celestes movidas a su turno con atracción finalista por el Primer Motor.

(2) *S. Tomás* se esfuerza en general en interpretarlo en es-

36. LA ÉTICA Y LA POLÍTICA. — *a) La ética individual.* El *fin* del hombre consiste en el ejercicio armónico de sus facultades y, sobre todo, de las facultades espirituales. Esto constituye para el hombre la *felicidad* y simultáneamente la *virtud.* (Ver *Meyer, Instit. Juris naturalis,* tomo I, página 130). Y de las distintas virtudes Aristóteles habla ampliamente, demostrando que son el justo medio entre los extremos opuestos. Falta, sin embargo, un claro concepto de la obligación, o deber, y de la sanción en una vida futura.

b) La Política. El hombre es sociable por naturaleza. La primera sociedad es la *familia,* fundada en el matrimonio, en el cual la mujer debe estar sometida al hombre, pero como libre compañera. Aristóteles admite la propiedad privada, y aun los esclavos, porque no es un bien —dice— que los hombres libres se envilezcan en los trabajos manuales. Complemento de la sociedad doméstica es el *Estado,* que ha de procurar la felicidad y la virtud de los ciudadanos. Distingue tres formas de gobierno: monárquica, aristocrática y democrática. Es la mejor aquella que mejor responda al carácter y a las necesidades del pueblo, aun cuando, abstractamente, prefiera una forma mixta.

37. JUICIO SOBRE LA FILOSOFÍA DE ARISTÓTELES. — *a)* Gracias a Aristóteles se ha completado la sistematización de la filosofía y ésta alcanza un alto grado de perfección. La

---

te sentido. Entre los modernos sostienen que Aristóteles admite el influjo también eficiente y el conocimiento del universo de parte de Dios, *Brentano, Hertling, Rolfes, Pesch* (*Inst. Phil. Nat.* pág. 556); lo excluyen *Zeller, Stockl, Haffner, Piat, De Wulf.* Ver HONTHEIM, *Instit. Theod.* c. III, 8, *De Deo apud Aristotelem,* pág. 98-117). FARGES, en *La idea de Dios según la razón y la ciencia,* apéndice, pág. 549 y sigg., se esfuerza por recalcar que en el primer caso Aristóteles hubiera tenido que admitir *lógicamente* la *creación,* la *omnisciencia,* etc.

Ver R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son Existence et sa Nature.* (N. DEL T.)

Lógica, la Metafísica y, en sus líneas generales, también la Antropología, pueden llamarse perfectas. También su Política, alimentada por el examen que Aristóteles hiciera de las constituciones de 158 Estados (¡nada menos!) pudo ser la base de todas las doctrinas posteriores. Únicamente debe lamentarse el lunar de haber justificado la esclavitud. Esta grandiosa síntesis es realizada por Aristóteles acercando la "Idea" de Platón (preciosa conquista sobre el empirismo precedente) a la realidad concreta, tal como la experiencia nos la da en todos los campos del conocimiento, marcando la senda segura entre el empirismo y el idealismo. Todo esto explica la gran influencia ejercida en todo tiempo por Aristóteles, y que no puede compararse con la de ningún otro filósofo. No faltaron tampoco en nuestros tiempos admiradores entusiastas del Maestro; baste recordar a Barthélemy Saint-Hilarie y A. Trendelenburg.[1]

b) La *Ética* rebosa de detalles preciosos que llegarán a constituir las líneas de la filosofía moral de todos los tiempos. Es deficiente, sin embargo, porque carece de obligación y de sanción. Y más pobre aún es la Teodicea en todo lo que se refiere a las relaciones de Dios con el mundo, a pesar de la enérgica afirmación de Dios considerado como Acto Puro y fin del Universo. Esto explica la escasa estimación que demostraron por Aristóteles los primeros Padres de la Iglesia, quienes generalmente prefirieron a Platón.

c) En los problemas de física y astronomía, Aris-

---

(1) En nuestra época se pudo notar una inesperada rehabilitación de las concepciones de Aristóteles sobre la vida por parte de afamados cultores de la biología. Y resulta realmente asombroso ver en pleno siglo XX reaparecer la *entelequia* aristotélica desde los gabinetes perfeccionados de los biólogos. Ver al respecto un artículo de A. GEMELLI, con el título *Los nuevos horizontes de la biología*, en la *"Revista internacional de ciencias sociales y disciplinas auxiliares"*, de agosto de 1906, y el libro del mismo: *El enigma de la vida y los nuevos horizontes de la biología* (Florencia, Lib. Edit. Flor., 1910), tomo I, 147 y sigg.

tóteles se vió a menudo en la necesidad de abandonar el método de observación, que, sin embargo, estaba perfectamente adecuado a su concepto de la ciencia y le había guiado en forma excelente en el estudio del alma; empleando en su lugar métodos aprioristas, se alejó de la verdad. Sus teorías y sus métodos al respecto, al ser desgraciadamente incorporados a su sistema filosófico, y maquinalmente repetidos o tercamente defendidos, hasta contra la evidencia misma de las cosas, por discípulos inoportunos, contribuyeron a provocar aquella furiosa reacción anti-aristotélica, que acompañó al nacimiento de la filosofía moderna.

Período Tercero

DECADENCIA Y TRANSICION

(Del 322 a. C. al 270 d. C., muerte de Plotino)

38. Carácter general y división. — Las altas especulaciones filosóficas se acaban después de Aristóteles: en la filosofía se busca, más que otra cosa, una norma de vida tranquila y feliz. Tal actitud correspondía también a las nuevas condiciones políticas de Grecia. La batalla de Queronea (338 a. C.) le había quitado la independencia, sometiéndola a la dominación macedonia; era natural que los ánimos buscaran un consuelo en la tranquilidad y en la dicha individual.(1)

En tales criterios se inspiraron la escuela *Estoica* y la *Epicúrea,* y también el *Escepticismo* de Pirrón. Contemporáneamente, en rápida transformación, sin embargo, si-

(1) Los discípulos de Platón y Aristóteles que continuaron enseñando en el Liceo y en la Academia no supieron ni profundizar ni tampoco comprender la profunda doctrina metafísica dejada por sus maestros y nos encontramos con 10 siglos de decadencia, rica en autores secundarios, discípulos y comentadores numerosos, pero poco importantes.

Pero este período no está privado enteramente de valores filosóficos, pues tiene el carácter de transición. Constituye una evolución providencial entre Aristóteles el puro racionalista, que no admite más que nuestra razón como fuente de verdad, y San Agustín, el místico que realiza con la ayuda del Espíritu de Sabiduría, el nuevo ideal de una filosofía cristiana sierva de la fe, donde la escolástica y el tomismo no serán más que el pleno desenvolvimiento.

Esta distancia se franqueó en 2 etapas: Pasando de la me-

guen subsistiendo todavía las dos escuelas de Platón y Aristóteles, la *Academia* y el *Liceo*.

Hacia la segunda mitad del siglo II desaparecen las distinciones claras entre las diversas escuelas, y los filósofos tienden al *eclecticismo,* que continúa paralelamente a una forma de escepticismo.

I. — TRANSICION MORAL

39. Académicos y peripatéticos. — Entre los filósofos que continuaron la escuela de Platón, ni uno solo puede compararse, siquiera de lejos, con el Maestro. Suelen citarse tres grupos principales: la *Antigua Academia,* fundada por *Espeusipo,* nieto de Platón, quien sustancialmente conservó sus doctrinas; pero la *Segunda Academia,* o *intermedia,* fundada por Arcesilao (315-240) y la *Tercera* o *Nueva Academia,* fundada por *Carnéades* (213-129) se inclinaron hacia el escepticismo.

También la escuela *Peripatética,* después del sucesor inmediato de Aristóteles, *Teofrasto,* degeneró muy pronto. Con *Estratón de Lámpsaco* (fallecido hacia el año 270), sucesor de Teofrasto, llegó a un acentuado sensualismo y a un naturalismo panteísta, que identifica a Dios con la naturaleza y niega la finalidad.

40. La escuela estoica. — Fué su fundador *Zenón* de Citium, en la isla de Chipre (342-270?), un tiempo discípulo del cínico *Cratès,* quien dictó cátedra en Atenas en el pórtico (στοά) llamado Pécila, y de Stoa tomó el nombre

---

tafísica a la moral, pero mirando la naturaleza humana como ideal: estoicismo, epicureísmo; pasando de la moral a la mística y sometiendo el hombre a la religión: Filón, Plotino.

Si convienen en algo estas escuelas es en sus instituciones pedagógicas y de educación antes que científicas y de investigación y en la importancia que dieron al estudio de la moral. Thonnard (*Précis d'histoire de la Philosophie*).

la escuela, que fué continuada por *Cleantes* y *Crispo* (281-208?), el vulgarizador y ordenador de las doctrinas estoicas.

a) Los estoicos conservan, modificada en algunos puntos, la *lógica* de Aristóteles; recalcan el origen sensible de nuestros conocimientos, cuya realidad defienden contra escépticos y académicos, aludiendo por primera vez a un *criterio* de verdad, que colocan en la evidencia de la percepción que nos obliga al asentimiento.

b) Su *física* es un materialismo panteísta. El universo es para ellos materia animada por una fuerza inmanente, que es Dios mismo. Los estoicos hablan también de la providencia de Dios, pero sólo en el sentido de que Él sería el principio inmanente, la razón (λόγος σπερματικὸς, *ratio seminalis*) que determina los distintos modos de ser de las cosas. Naturalmente, tampoco las almas humanas son más que emanaciones de esta fuerza divina.

c) La *moral* es la parte más importante de la filosofía estoica. La virtud consiste en obrar de acuerdo con la naturaleza y, por lo tanto, de acuerdo con la razón. Éste es el único bien del hombre; el mal físico, sensible, no es un verdadero mal y el sabio lo desprecia; puede librarse de él por el suicidio. En nosotros existen las pasiones, que tratan de hacernos desviar de la virtud con la atracción del placer: el sabio las resiste y se esfuerza en extirparlas, tendiendo al perfecto equilibrio de sí mismo (απάθεια). Entre las distintas virtudes, los estoicos describen sobre todo la justicia, el amor al prójimo, la amistad.[1] Pero los es-

---

[1] No puede negarse la elevación del principio básico de la moral estoica; por inculcar el principio de que se debe obrar de acuerdo con la razón, y el austero desprecio de los placeres sensibles, es sin duda alguna la más cercana a la moral cristiana, especialmente si se la considera en las obras de los estoicos romanos, *Séneca, Epicteto* y *Marco Aurelio.* Equivocadamente, sin embargo, se pretende compararla por este mismo hecho con el Cristianismo. La misma austeridad del estoicismo, aun cuando apreciable, es un elemento casi exclusivamente negativo; en realidad, mientras exige la renuncia al placer y a las pasiones, el

toicos, en razón de su determinismo panteísta, no admiten una verdadera libertad en la voluntad humana; para ellos la libertad se confunde con la espontaneidad del acto. Por esto hallan la manera de justificar o disculpar muchas acciones, hasta las más incorrectas, que consideran inevitables y, por lo tanto, indiferentes para el hombre virtuoso.

41. La escuela epicúrea. — Contemporáneamente a Zenón, pero con principios netamente opuestos, abrió su escuela en Atenas el filósofo *Epicuro*, nacido, según se cree, en Samos (342-270, aproximadamente), quien acentúa la finalidad exclusivamente práctica de la filosofía. Si estudia la naturaleza, es únicamente para librar al alma del miedo que le infunden las creencias supersticiosas en los dioses y en la vida futura.

a) Epicuro dió poca importancia a la *lógica*, que llamó Canónica (de κανών, regla) y que redujo a pocas normas prácticas. Su sistema ideológico es el sensismo.

b) Su *física* es una reproducción del atomismo materialista de Demócrito (ver párrafo 14). Para salvar la libertad humana, sustrayéndola al ciego determinismo, acuer-

---

estoicismo no sabe asignar positivamente un fin y un ideal a la vida. Además, la obligación por una ley divina y la sanción en otra vida, predicadas por el Cristianismo y desconocidas por el estoicismo, prestan a ambas éticas un aspecto y una eficacia totalmente distintos; así, el estoico es un orgulloso que se encierra en la soberbia contemplación de sí mismo, despreciando todo lo demás; el cristiano, en cambio, se inclina humildemente ante la voluntad de un Dios poderoso y providencial. Y esta diferencia se refleja también en los preceptos particulares. Así el amor al prójimo, basado solamente en la igualdad natural, se reduce para los estoicos a una suerte de egoísmo; para el cristiano, en cambio, fundado en la común paternidad divina, se torna completamente desinteresado y, sin comparación, más generoso. Ello sin tener en cuenta la falla grave que afecta al estoicismo al permitir el suicidio, acto de extrema debilidad, ni otros abusos demasiado alejados de la pureza evangélica. Ver Talamo, *Los orígenes del Cristianismo y el pensamiento estoico;* Semeria, *La primera sangre cristiana,* lecturas XI y XII.

da únicamente a los átomos un poder casi voluntario de desviación de la línea recta (el *exiguum clinamen* de que habla *Lucrecio*).

c) En el campo *moral,* reasumiendo las concepciones de la escuela cirenaica (ver párrafo 21), fija como sumo bien del hombre, el placer; como mal sumo, el dolor. Norma suprema para los hombres y para los animales, pues, resulta proporcionarse el placer y, más aún, huir del dolor. Epicuro distingue dos clases de placer: el placer en el movimiento y el placer en el descanso. Sólo este último, que consiste, sobre todo, en la ausencia del dolor, es el verdadero placer puro, sin mezcla de esfuerzo y de pena. La misma naturaleza, mediante los sentidos, nos inclina a ello; corresponde, sin embargo, a la razón —dice— elegir oportunamente, prefiriendo entre los placeres, el mejor. Epicuro le reconoce carácter espiritual; absteniéndose de ciertos placeres, cuando con ello se evitan dolores subsiguientes o mayores, y sufriendo también deliberadamente algún dolor, si ha de proporcionarnos un placer mayor.[1] Alaba por esta razón Epicuro la virtud de la templanza, mas sólo en cuanto es útil a la salud del cuerpo y a la paz del espíritu (ἀταραξία). El epicúreo prefiere alejarse de la familia y de la vida pública, y huye de la religión, porque todas estas instituciones son para él fuentes de turbación. Es, pues, el perfecto egoísmo erigido en sistema de vida.

Se afirma que Epicuro no fué más licencioso que sus contemporáneos. Pero se ve fácilmente que su moral, fundada en un criterio meramente subjetivo, como lo es la valoración del placer, se presta para abrir la puerta a cual-

---

(1) De aquí las cuatro reglas de la moral epicúrea: *a)* Procurarse los placeres que no tendrán como consecuencia ninguna pena; *b)* Huir de las penas que no llevan en sí placer alguno; *c)* Huir de los placeres que puedan privarnos de un placer mayor y que produzcan más pena que gozo; *d)* Soportar las penas que nos evitan penas mayores o nos proporcionan un placer más grande. Como puede verse, se trata de la llamada *aritmética moral,* considerada más tarde por BENTHAM.

quier corrupción. Además, en mano de sus discípulos, su doctrina se trocó en más vulgar y grosera.[1]

42. El escepticismo. — Entretanto reaparece el escepticismo (ver párrafo 15), por obra de *Pirrón* de Elea, en el Peloponeso (360-270). Su finalidad es de orden práctico, como le exigían las tendencias de la época; más aún, se trata de la misma imperturbabilidad (ἀταραξία) a la que querían llegar Zenón y Epicuro. De la consideración de las contrapuestas opiniones de los filósofos, Pirrón deduce que en ningún problema es posible conseguir la seguridad, y que el único modo de conservar la serenidad es la suspensión de todo consentimiento (ἐποχή), expresada en la máxima οὐδέν μᾶλλον, es decir: *ninguna opinión vale más que otra cualquiera.*[2]

La escuela de Pirrón no tuvo entonces arraigo, pero el escepticismo renació más tarde, primero con la *Segunda* y con la *Tercera Academia* (párrafo 39), gracias a *Arcesilao* (315-240) y *Carnéades* (213-129), que admitieron como último término de la ciencia o del conocimiento la verosimilitud; luego, hacia el final del siglo I a. C., con el neopirronismo de *Enesidemo,* y hacia fines del II siglo d. C. con *Sexto Empírico,* médico de Mitilene. Este último, en

---

(1) Más claramente que el estoicismo, el epicureísmo manifiesta la decadencia materialista que subordina conscientemente la razón a las funciones inferiores. A pesar del serio esfuerzo para alcanzar una concepción filosófica de la vida humana, esta doctrina está viciada en su punto de partida: si se habla de amistad y justicia es con una finalidad utilitaria; si se recomienda la virtud es como fuente de placeres más aprovechables, si se predica un ascetismo es un ascetismo por voluptuosidad que no impulsa a ningún entusiasmo generoso. El individuo vive replegado sobre sí mismo, callado por un egoísmo calculado que le hace buscar en todo su provecho.

(2) Según el estoicismo y el epicureísmo, la filosofía es sólo medio para llegar a la imperturbabilidad. Por tanto, repusieron los escépticos, esa ataraxia se consigue más fácilmente con la duda, manteniéndose a igual distancia de los dogmáticos y sofistas.

dos obras famosas, *Hipotiposis Pirronianos* y *Contra los matemáticos*, retomó con energía la defensa de la ἐποχὴ de Pirrón, fundándose en dos series de argumentos: *a)* las contradicciones entre los testimonios de las varias fuentes del conocimiento: sentidos, razón, autoridad; *b)* el pretendido círculo vicioso al que se reduciría cualquier demostración que se fundara en un criterio anterior, siendo imposible admitir criterio alguno sin demostración (argumento denominado del dialelo, ὁ διάλλελος τροπος).[1]

43. Los eclécticos. — Las cuatro escuelas de los académicos, peripatéticos, estoicos y epicúreos habían nacido todas y se habían desarrollado en el mismo centro intelectual: Atenas. Era, pues, natural que, al desaparecer sus primeros maestros, se fueran estableciendo entre ellas de modo paulatino, puntos de contacto y mutuas infiltraciones. El escepticismo, en desarrollo paralelo, tuvo, además, que favorecer la supresión de límites netos y exactos. Por esta razón ocurrió que —desde la mitad del siglo II a. C.— en la filosofía griega predominó el *eclecticismo*, aun manteniéndose los varios filósofos adheridos con preferencia a una u otra escuela.

Responden a esta tendencia los *académicos Filón* de Larisa (muerto hacia el año 80 a. C.), fundador de la *Cuarta Academia*, y *Antíoco* (60 a. C.), y los *estoicos Panecio* de Rodas (alrededor de 182-111 a. C.) y su discípulo *Posidonio*.

Los *peripatéticos*, nada alejados de la común tendencia ecléctica, inician, en esta época más o menos, la serie

---

(1) Acerca del desarrollo histórico del escepticismo, ver Mercier, *Criteriología general;* ver también más adelante, en la misma obra, la refutación de sus argumentos. En *Los orígenes de la psicología contemporánea,* el mismo autor hace resaltar netamente la diferencia capital entre el escepticismo antiguo y el escepticismo moderno.

Ver: Brochard, *Les sceptiques grecs,* París, 1923; Marechal, *Point de départ de la Métaphysique.*

de los comentaristas de Aristóteles. En este sentido se distinguieron *Andrónico* de Rodas, que vivió hacia el año 60 a. C., y enseñó filosofía peripatética también en Roma y publicó, como ya se dijo, una edición completa de las obras del Maestro; y más tarde, hacia el año 200 d. C., *Alejandro* de Afrodisia, denominado por sus comentarios el *segundo Aristóteles,* aun cuando se hayan alejado, hasta en puntos capitales, de las doctrinas aristotélicas.[1] A esta época pertenece también *Galeno* de Pérgamo (131-201 d. C.), médico y filósofo a un tiempo.

Desde la segunda mital del siglo III a. C., Aristóteles halló numerosos admiradores y comentaristas, también en la escuela neoplatónica.

II. — TRANSICION MISTICA

44. Carácter general. — La filosofía griega desde el siglo I hasta el VI de nuestra era (hablamos de la filosofía pagana todavía, no de la de los Padres de la Iglesia) se torna predominantemente *religiosa* y *mística.* De ello pueden aducirse las siguientes razones:

a) Casi desanimados por la invasión del escepticismo, los filósofos tratan de hallar una base sólida para su sabiduría en una más estrecha comunicación con la Divinidad.

b) En Alejandría, que desde el siglo II a. C. se convierte en centro principal de la nueva cultura, concurrían los eruditos de todos los países; y las religiones orientales, ampliamente representadas allí, no podían no ejercer su influencia en el pensamiento filosófico.

c) El Paganismo, vacío ya de todo contenido serio y privado de toda eficacia, intenta un último esfuerzo, tratando

(1) Se le deben, sobre todo —como ya se indicó—, las interpretaciones que acercan las doctrinas aristotélicas al materialismo. Ver la nota al párrafo 33.

de dar un fondo filosófico a sus mitologías, con tanto mayor empeño, cuanto que comienza a avanzar y disputarle terreno al Cristianismo.

Para satisfacer esta nueva necesidad de una comunicación más estrecha y espiritual con Dios, se establece, por una parte, la existencia, en el orden objetivo, de una escala de seres intermedios que unen a Dios con el hombre; por la otra, en el orden subjetivo, un nuevo modo de ascensión del hombre hacia Dios, por intuiciones extáticas y místicas.

La base de estas nuevas especulaciones es la filosofía platónica, con leves agregados de pitagorismo y de influencias judaicas.

La escuela neoplatónica propiamente dicha comienza en el siglo III d. C.; pero desde el siglo I aparecen otros sistemas, que son una preparación para aquélla.

Entre éstos, el más interesante es el del hebreo Filón.[1]

45. Filón, hebreo de Alejandría (30 a. C.-50 d. C.?), representa la fusión de las creencias religiosas *hebraicas* con la filosofía griega, y especialmente platónica. Con una interpretación un poco ancha y alegórica de la Biblia, pretende hallar en ella las doctrinas filosóficas del fundador de la Academia. Por eso, en lugar de la creación, admite el dualismo platónico: Dios, fuente de perfección, y la materia eterna, fuente de limitación.[2] Dios es para nosotros incognoscible en su esencia, porque trasciende todos nuestros predicados; mediante las *Ideas* da forma a la materia. Ellas se acumulan en la inteligencia de Dios o *Verbo* (λόγος) del cual no se sabe si Filón hace solamente una

---

(1) Ver De Wulf, *Historia de la filosofía med.* Acerca de Filón y Plotino, ver también Hergenroether, *Historia Universal de la Iglesia,* tomo I, donde se cita una abundante bibliografía. Al respecto ver también Sortais, *Obra citada;* Brehier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.*

(2) Otros creen, sin embargo, que Filón admitía la creación.

facultad de Dios o una emanación con personalidad propia.[1] El hombre debe tratar de sustraerse a la influencia del cuerpo, para elevarse a la intuición de Dios (éxtasis).

46. La escuela neoplatónica. Plotino y Porfirio. — La escuela neoplatónica fué fundada en Alejandría al principio del siglo III d. C. por *Ammonio Laccas* (175-250, aproximadamente) y, partiendo de una base panteísta, inició una lucha más directa contra la influencia cristiana.

El filósofo principal de esta escuela es *Plotino* (205-270), nacido en Licópolis de Egipto, quien, después de haber sido discípulo de Ammonio en Alejandría, se estableció en Roma, donde fundó una famosa escuela filosófica. Su doctrina fué recogida más tarde en una obra titulada las *Enneadas*. Para Plotino, el mundo es una emanación, gradualmente menos perfecta, de un principio supremo. Este principio primero es el *Uno,* ser indeterminado e in-

---

(1) ..Por la relación entre el Verbo de Filón y el Verbo de la Teología cristiana, del que habla el Evangelio de S. Juan (cap. I), ver Turner y, *Sinopsis, Thelog. Dom. specialis,* v. I, pág. 205, y Knabenbauer, *Commentarium in Evangelium sec. Johannem,* pág. 65 y sigg.

Por lo que se refiere al nombre *logos*, puede admitirse que el evangelista lo usó porque se empleaba corrientemente en la cultura griega de esa época, especialmente por la influencia de Platón y Filón. Pero la cosa es muy distinta en Filón y en San Juan. Filón, incierto, como se dijo, a veces no distingue su *logos* de Dios, de quien sería solamente una facultad; a veces lo distingue, pero haciéndolo inferior. En ninguna manera, empero, lo hace creador del mundo. En cambio, el λόγος de la Teología cristiana aparece ya en San Juan distinto del Padre, creador, y para nada inferior a Él. Ahora bien, si a pesar de esto, hay alguna analogía entre ambos, ésta se explica porque Filón tomó en parte su *logos* de los libros sagrados del Antiguo Testamento, donde hay detalles bastante distintos de las tres Personas Divinas; así, en realidad, cita los *Proverbios,* c. VIII. Más grande aún es la diferencia entre la Trinidad cristiana y la pretendida Trinidad de *Plotino* (el Uno, la Mente y el Alma del Mundo). Ver González, *Obra citada,* I, pág. 514-518; Jaugey, *Diccionario Apologético,* en la palabra *Trinidad.* De esta cuestión se había ocupado también S. Tomás, *Suma T.,* 1. *quaestio* XXXII, a. I, ad 1; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité.*

consciente, que genera un segundo principio, la Mente (νοῦς) en la que se hallan las *Ideas*. La mente, a su vez, produce un tercer principio, el *Alma del mundo,* que realiza las *Ideas* en el mundo sensible. Término último de la emanación es la *materia* (con lo que se anula el dualismo de Platón). El alma humana, derivación del alma del mundo, halla su bien en la vida terrenal huyendo de las cosas sensibles, para fijarse gradualmente en la contemplación extática del mundo ideal y luego del mismo Uno. Así Plotino halla modo de defender al politeísmo, convirtiendo a los dioses en distintas energías del primer ser, y al culto de los ídolos y la magia, como recursos para llegar al éxtasis.[1]

El más famoso de sus discípulos fué *Porfirio* de Tiro (233-304). También él enseñó en Roma. Vulgarizó y desarrolló las doctrinas del maestro y combatió acerbamente —también con sus libros— al Cristianismo. Pero debe su mayor celebridad a sus comentarios sobre Aristóteles, cuyo *Organon* servía a los neoplatónicos para sostener sus doctrinas; y más aún a su famosa *Introducción a las Categorías de Aristóteles* (εἰσαγωγὴ εἲς τας' Αριστοτέλους κατηγορίας), en la que desarrolla la teoría lógica de los *predicables:* obra que pasó a la posteridad como una parte del *Organon* mismo.

47. FIN DE LA FILÓSOFÍA GRIEGA. — Después de Porfirio el neoplatonismo se torna cada vez más enciclopédico y vuelve con intensidad también al estudio de Aristóteles, reuniéndose a menudo con la tradición peripatética, conservada por Alejandro de Afrodisia (párrafo 43). Consecuencia de esto son a veces los intentos de conciliación de las teorías de los grandes maestros.

---

(1) Hay una notable analogía entre el panteísmo de Plotino, y de los demás neoplatónicos y neopitagóricos, y las extrañas concepciones de los *Gnósticos* que trataron de interpretar de esta manera al Cristianismo. Ver GONZÁLEZ, *Obra citada;* HERGENROETHER, *Obra citada,* tomo I. Ver: R. JOLIVET, *Essai sur le rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.*

Los centros principales de la cultura filosófica llegan a ser tres: Constantinopla, Atenas y Alejandría. Merecen ser recordados también *Proclo* (410-475) en Atenas, quien trató de sintetizar y dar forma de sistema —mediante la dialética aristotélica —a las doctrinas neoplatónicas, siguiendo las directivas de Plotino, y dos comentaristas de Aristóteles: *Temistio* (segunda mitad del siglo IV), en Constantinopla, y *Simplicio* (primera mitad del siglo VI), en Atenas.

Después de Temistio, la escuela de Constantinopla languideció, apagándose. La de Atenas, tercamente pagana, fué cerrada por un edicto del emperador Justiniano en 529, cuando aún enseñaba en ella Simplicio. La de Alejandría, en cambio, se orientó paulatinamente hacia el Cristianismo.

Así concluía la filosofía griega. Entretanto, el Cristianismo había traído otros elementos preciosos, que preparaban el desarrollo de la filosofía escolástica.

III. — LA FILOSOFIA DE LOS ROMANOS

48. La filosofía en Roma. — Los antiguos romanos, dedicados preferentemente a las conquistas militares y a la administración del Estado, no tenían inclinación para las especulaciones filosóficas. De tal manera, que cuando llegó a Roma una embajada ateniense en la que figuraba el académico Carnéades, éste, con sus discursos, provocó más bien la sorpresa y luego la oposición de los magistrados. Recién más tarde, después de la conquista de Grecia, penetró en Roma, con otras ramas de la cultura, también la filosofía; más aún, llegó a ser de moda que los jóvenes romanos perfeccionaran en Atenas sus estudios filosóficos.

Este hecho explica por qué Roma tuvo divulgadores de la filosofía griega más bien que filósofos originales. Y dado que traían a la Capital las directivas predominan-

tes en la Grecia, de mediados del siglo II a. C. hasta más tarde, hubo entre los romanos filósofos en gran parte eclécticos, aunque con tendencia marcadamente epicúrea o estoica.(1)

49. ECLECTICISMO. CICERÓN. — El representante más insigne entre los romanos fué *Cicerón* (106-43 a. C.) En su juventud, en Roma, Atenas y Rodas, oyó a los principales filósofos de su época, pertenecientes a varias escuelas, es decir, los académicos Filón de Larisa y Antíoco, los estoicos Diodoro y Posidonio, y los epicúreos Fedro y Zenón. De esto procede su eclecticismo, en el cual ,sin embargo, se nota una marcada tendencia hacia la duda, propia de la nueva Academia y hacia la filosofía estoica, junto con una neta aversión contra Epicuro.

Numerosas y diversas son sus obras filosóficas. Nombraremos las principales:

a) Obras dialécticas: *Disputationes Accademicæ.*

b) Obras de filosofía especulativa: *De natura Deorum, De divinatione.*

c) Obras de ética: las *Disputationes Tusculanæ, De Fato, De finibus malorum et bonorum, De officiis,* vertida ésta en el molde de una obra semejante del estoico Panecio.

d) Obras de política: *De Legibus, De Republica.*(2)

---

(1) En cierta medida, el eclecticismo fué resultado del escepticismo. De las muchas hipótesis filosóficas ninguna lograba imponerse definitivamente; parecía preferible, no el buscar explicaciones nuevas sino revisar las opiniones anteriores para elegir y recoger. De la palabra griega ἐνλέγειν (elegir, recoger) se tomó eclecticismo.

Los romanos, hombres de acción poco dispuestos a las especulaciones, pedían a la filosofía normas de conducta y no tenían escrúpulos de tomar de los distintos sistemas lo que juzgaban capaz de favorecer a su política y a su vida práctica.

(2) Ver RAMORINO, *Literatura Romana.* Acerca de la filosofía de Cicerón, ver A. CONTI, *Historia de la filosofía,* v. I, lección 18.

Acerca de la doctrina de la certidumbre, Cicerón se conforma, igual que los académicos, con la verosimilitud en la mayor parte de los problemas; este *escepticismo teórico* lo funda en el desacuerdo existente entre los filósofos. Pero este escepticismo desaparece para dar lugar a un *dogmatismo práctico,* cuando se trata de problemas morales o cuando a éstos se refiere. Afirma, pues, con suficiente seguridad la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En Ética aparece como discípulo de los estoicos, atemperando, sin embargo, su exagerado rigor, bajo la guía del sentido común.

50. EPICUREÍSMO. LUCRECIO. — Los libros de Epicuro fueron traducidos también al latín, y, como era natural, gustaron a los irreflexivos que no buscan otra cosa que el placer. Por eso se hallan amplios rastros de las doctrinas epicúreas también en muchos poetas. Es suficiente recordar a Horacio, que se llama a sí mismo *nitidum porcum de grege Epicuri (Me pinguem et nitidum bene curata cute vises, — quum ridere voles, Epicuri de grege porcum,*[1] *Epist.* I, 4). Pero el que entre los romanos desarrolló explícitamente la filosofía epicúrea fué el poeta *T. Lucrecio Caro* (99-55 a. C.), en su poema De *rerum natura (De la naturaleza).* En el mismo, con la finalidad declarada de destruir todas las religiones, expone todo el sistema del filósofo griego acerca del origen y la constitución del universo y acerca de la naturaleza humana, a la que niega el alma inmortal. Es el verdadero poeta del materialismo.

51. ESTOICISMO. SÉNECA, EPICTETO, MARCO AURELIO. — La filosofía estoica tuvo en Roma tres representantes ilustres.

L. Anneo Séneca, nacido en Córdoba (España) en los primeros años de la era cristiana y muerto en el año 65 d.

(1) "Cuando quieras reírte, mírame a mí, chancho de la grey de Epicuro, gordo, reluciente, con cutis bien cuidado."

de C. Maestro, ministro y luego víctima de Nerón, si no logra justificarse por la debilidad con la que asistió como ministro a todas las infamias de ese emperador, escribió, en cambio, obras de buena filosofía moral, que merecieron un recuerdo respetuoso también de los filósofos cristianos de la Edad Media ("Séneca moral", le dice *Dante, Inf., c.* IV). Más que tratados completos, Séneca compuso libros de argumentos particulares (*Quæstiones naturales, De providencia, De ira, De clemencia, De beneficiis, De tranquillitate animi, De brevitate vitæ, De vita beata, De consolatione,* etc.) En ellos, a pesar de un matiz de escepticismo, defiende la providencia de Dios y la inmortalidad del alma (que, sin embargo, pueden interpretarse de acuerdo con el concepto panteísta de la filosofía estoica; ver párrafo 40), y expone los preceptos de la filosofía estoica, suavizando, como ya lo hiciera Cicerón, su severidad excesiva.[1]

Otro ilustre filósofo estoico fué *Epicteto,* nacido en Hierópolis, ciudad de la Frigia, pero establecido en Roma,

---

(1) Ver GONZÁLEZ, *Obra citada.* Se habló de relaciones entre SÉNECA y el apóstol S. PABLO y existe una correspondencia epistolar que lleva su nombre, que cita S. JERÓNIMO (*De viribius illustribus,* 12) sin pronunciarse, sin embargo, sobre su autenticidad. Pero ya BARONIO la declaró apócrifa, y actualmente todos la consideran como tal. Esto no excluye, empero, que entre ambos no haya podido haber relaciones verbales.

Acerca de la similitud de la moral de Epicteto con la moral cristiana, recordaremos un prudente juicio de JULES SIMON (*Diccionario de las ciencias filosóficas,* palabra *Epicteto*): "Se ha dicho que el *Manual* de Epicteto era digno de un cristiano. No, ésa no es moral cristiana. Esta religión del deber, ese desprecio del dolor, esa vida casta y reservada, la meditación de la muerte que Epicteto recomienda... todo nos hace pensar en el Cristianismo; pero, ¿cómo puede decirse que esa moral es cristiana, cuando excluye la caridad?" Más cerca de la benevolencia cristiana, aun cuando no alcance todavía su perfección, está la moral de Marco Aurelio. Es bueno, sin embargo, recordar que Marco Aurelio manchó su fama con una violenta persecución contra los Cristianos. Y el emperador filósofo no supo apreciar siquiera la nobleza de alma y el coraje de los mártires, calificando a su constancia de ostentación. Ver ALLARD, *Las persecuciones y el número de los mártires.*

esclavo de un liberto de Nerón. No escribió libro alguno; pero su doctrina, un conjunto de buenas máximas morales, fundadas en un rígido concepto del deber y de la abnegación, fué recogida por un discípulo del mismo, en una obra intitulada *Manual o Enchiridion*,.

Finalmente, otro notable cultivador de la filosofía estoica fué el emperador *Marco Aurelio* (m. en el año 180), que dejó una colección de máximas titulada *A sí mismo* (εἰς ἑαυτόν): *Pensamientos.*

SEGUNDA PARTE

EPOCA PATRISTICA Y MEDIEVAL

FILOSOFIA CRISTIANA

(Siglos II-XVI)

Período Primero

PREPARACION PATRISTICA

(Siglos II al VII)

52. El Cristianismo y la filosofía. — El Cristianismo no es una filosofía; se presenta como una religión revelada, que recibe sus dogmas de la palabra de Dios y no de la especulación humana. Éste es el concepto que del Cristianismo nos da no sólo la teología católica, que sostiene la revelación divina mediante la Biblia, los Profetas y Cristo, sino también la historia, que nos muestra al pensamiento cristiano desarrollándose en una línea y entre los límites trazados ya anteriormente, es decir, justamente la doctrina contenida en los Libros Sagrados y en la Tradición auténtica: carácter éste en abierta contradicción con una filosofía que quiera ser filosofía.[1]

Sin embargo, siendo el Cristianismo una religión completa, contiene también una contestación para algunos problemas que interesan vivamente a la filosofía. Son ellos la *unidad* y la *trascendencia de Dios, la creación, la Provi-*

[1] Este fué justamente el motivo de la oposición violenta del racionalismo, intolerante con toda doctrina que no emana directamente de la razón humana. Luego, se intentó reducir el Cristianismo a una filosofía, afirmada con una originalidad propia e interesante entre las demás, y sobre todo, frente a la filosofía griega. Esto, sobre la base de un largo trabajo de interpretación de los documentos fundamentales del Cristianismo y del mismo Nuevo Testamento, cortado hábil pero caprichosamente en trozos que demostrarían un desarrollo de pensamiento, con

dencia, la vida futura, la libertad y responsabilidad humana, la obligación moral. Era natural, pues, que el Cristianismo ejerciera su influencia también sobre la filosofía, orientando las especulaciones filosóficas hacia las soluciones que el mismo presenta como verdaderas en absoluto. Y esto aconteció. La filosofía cristiana, aun manteniéndose distinta de la fe, llegó a tomar un aspecto propio, enriqueciéndose con algunas verdades en sí mismas racionales, pero que la filosofía precedente no había alcanzado aún, y confirmando y corrigiendo otras, anteriormente inciertas o confusas.

Una verdad que puede llamarse *nueva,* es decir, que entra en la filosofía solamente por la influencia del Cristianismo, es la idea de la creación. Verdades ignoradas no completamente pero inseguras y confusas, que reciben *confirmación y exactitud,* son la inmortalidad del alma, la obligación y la sanción divina de la ley moral.

Este trabajo comenzó inmediatamente en la época de los Padres (desde el siglo II hasta el siglo VI, aproximadamente), para completarse luego con la filosofía *escolástica.*

---

introducción progresiva de nuevas ideas, a menudo traídas por el contacto con la filosofía del ambiente. Así hubo el intento del *modernismo,* que substituyó a la Revelación con la "interpretación" de la experiencia religiosa. Lo hace ahora el *idealismo* (en evolución de una tentativa de Hégel), que acostumbra, por otra parte, hallarse a sí mismo en todas las manifestaciones capitales del pensamiento en la historia. Por esta razón, la intimidad de la vida espiritual que Cristo afirmó contra la vacía exterioridad de Escribas y Fariseos, y la misma fe que presenta a nuestro espíritu un mundo distinto del de los sentidos, serían el reconocimiento de la función del sujeto para crear el mundo del espíritu, es decir, la realidad, de acuerdo con el postulado del idealismo. Por eso Jesús, con profunda intuición, habría anticipado el pensamiento de Kant y de Hégel: "En la vida del sujeto que Jesús descubrió, la fe posee ya como inmanente esa función, que muchos siglos después —con conciencia más amplia, pero no más enérgica— se llamará con un nuevo nombre: la *síntesis a priori*". (G. De Ruggiero, *La filosofía del Cristianismo*).

Para quien conoce el Nuevo Testamento, resulta fácil enten-

53. CARÁCTER GENERAL DE LA FILOSOFÍA PATRÍSTICA. — Los Padres se proponían enseñar y defender el dogma cristiano contra el paganismo y mantenerlo íntegro contra las herejías. No eran ellos, pues, en su mayoría, netamente filósofos; tan sólo se ocupaban de filosofía en cuanto se lo exigiera su propósito dogmático. De allí procede el carácter común de la filosofía de los Padres: *fragmentaria* y casi exclusivamente restringida a los problemas provocados en las distintas épocas por la defensa y la interpretación de los dogmas. Cabe exceptuar, sin embargo, a San Agustín.(1)

54. LA FILOSOFÍA DE LOS PADRES DE LOS PRIMEROS CUATRO SIGLOS. — Desde el punto de vista de la filosofía, estos Padres pueden dividirse en dos grupos.

a) En el II y III siglo se hallaron frente, por un lado, a la superstición y la filosofía *paganas,* que dirigían sus ataques contra el Cristianismo, y por otro al *Gnosticismo,* cúmulo de monstruosas herejías, que con el pretexto de una falsa ciencia *(gnosis)* convulsionaban las verdades cristianas, mezclándolas extrañamente con teorías neoplatónicas orientales. La actividad polémica de los Padres de esa época se volvió contra estos dos enemigos, sacando partido no solamente de los documentos cristianos, sino

---

der la absurdidad de la pretensión de atribuir al Evangelio esta concepción "inmanentista", mientras que el mismo afirma con sobrada claridad, en el orden objetivo, la trascendencia de Dios y de su ley, a la que nos debemos conformar y en el orden subjetivo, no una función para crearnos una realidad, sino en cambio, el deber de aceptar una enseñanza que nos llega de otros. El esfuerzo de la nueva interpretación, por lo demás, aparece claro a quien lea las páginas de DE RUGGIERO y de GENTILE. Ver también la enérgica crítica de E. CHIOCCHETTI, *La filosofía de G. Gentile.* (Milán, *"Vita e Pensiero"*, 1922).

(1) Acerca de la filosofía de los Padres ver OZANAM, *La civilización en el siglo V,* lecc. 10 y 11; F. CAYRE, *Patrologie et Histoire de la Théologie,* Desclée, 1930.

también de la filosofía, especialmente de la estoica y la platónica.

Contra el paganismo se dirigían en particular los escritos de los *apologistas,* entre quienes recordaremos a *Arístides, San Justino, Atenágoras,* pertenecientes todos al siglo II. En cambio, luchaba a la vez contra el paganismo y el gnosticismo, tratando de colocar los cimientos de una ciencia teológica, la *escuela cristiana de Alejandría* del siglo III, fundada, al parecer, por *Panteno* hacia el año 200, e ilustrada sobre todo por *Clemente Alejandrino* (150-216, aproximadamente) y su discípulo y sucesor *Orígenes* (185-254), también de Alejandría. Ambos incorporaron al Cristianismo lo mejor de la filosofía platónica, pero en algunos puntos no lograron evitar completamente los errores (Orígenes, p. ej., admite, entre otras cosas, la preexistencia de las almas). Por otra parte, contra el panteísmo de los Neoplatónicos y los Gnósticos, reivindicaron la distinción entre Dios y el mundo, la creación, la espiritualidad y la libertad del alma.

No faltaron, empero, los Padres y los escritores eclesiásticos que asumieran una actitud distinta, es decir, de una exagerada oposición a la filosofía pagana. Son los Padres de la llamada *escuela africana,* entre los cuales figuran en primera línea *Tertuliano* (160-245, aproximadamente) y *Lactancio* (250-325). Especialmente Tertuliano, impetuoso y pronto a exagerar (lo demuestran su caída y obstinación en la herejía montanista, su rigorismo y sus invectivas contra la Iglesia de Roma), considera la filosofía como inútil y perjudicial para el Cristianismo; más aún, la denomina causa de las herejías, quejándose que otros traten de emplearla a favor de la doctrina revelada.[1]

---

[1] "Nuestra institución que viene del pórtico de Salomón, que nos la dejó en tradición, es amar al Señor en la simplicidad del corazón. Que lo sepan los que proclamaron el Cristianismo estoico, platónico y dialéctico". (*"Nostra institutio de porticu Salomonis est, quae et ipse tradiderat, Dominum in simplicitate cordis esse quarendum. Viderint qui stoicum, et platonicum, et dialecticum Christianismum protulerunt"*). *De præscriptionibus,*

b) En el IV y V siglo, ya establecido en forma definitiva el Cristianismo sobre las ruinas de la civilización pagana, nacen las controversias acerca de la Trinidad (Arrianos), de la persona de Cristo (Nestorianos y Monofisitas), de la gracia (Pelagianos); y esto ofrece ocasión a los Padres para ilustrar los conceptos de persona y naturaleza, y para estudiar el libre albedrío. A estas controversias se refieren los nombres de los santos *Atanasio, Basilio, Gregorio Nacianceno, Hilario* de Poitiers, *Ambrosio* (fallecido en el año 397, conocido también por su libro *De officiis,* opuesto al libro homónimo de Cicerón), todos en lucha contra el Arrianismo; *Cirilo* de Alejandría, el martillo aplastador del Nestorianismo; *Agustín,* el teólogo de la gracia y del libre albedrío contra los Pelagianos.

---

cap. VII. Convencido de la oposición absoluta entre la sabiduría cristiana y la pagana, Tertuliano gusta hallar casi una confirmación de la verdad revelada en su aparente contradicción con los principios de la filosofía. De ahí la célebre frase que se le atribuye: *"Credo quia absurdum"* (Creo esto, porque es absurdo). La misma no se encuentra escrita en ninguna obra de Tertuliano: hay sin embargo en ellas expresiones que se le acercan. He aquí un ejemplo: *"Crucifixus est Dei Filius: non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei Filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit: certum est, quia impossibile est."* ("El Hijo de Dios fué crucificado: no avergüenza, porque debe avergonzar. Y murió el Hijo de Dios: hay que creerlo, porque es incongruente. Y sepultado, resucitó: *es cierto, porque es imposible"). (De carne Christi).*

Conviene, sin embargo, hacer dos distingos: 1º Evidentemente se trata de exageraciones retóricas del apologista africano, acostumbrado a las expresiones fuertes y paradójicas. 2º De cualquier manera es seguro que tal no es el pensamiento de la tradición católica acerca de las relaciones entre filosofía y fe. Aun sin llegar hasta el Concilio Vaticano, que condenó el tradicionalismo y proclamó la ausencia de contradicción entre la fe y la razón, basta recordar el pensamiento y la práctica de los demás Padres ya nombrados, y más de los escolásticos posteriores, cuyas ideas al respecto sintetizan netamente estas dos tesis de SANTO TOMÁS: *"Quamvis... veritas fidei christianæ rationis capacitatem excedat, hæc tamen, quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt"* (C. G., I, c. 7); *"Non crederet, nisi videret ea esse credenta"* (S. Th. I, II, q. I, a. 4 ad 2). (Aunque... la verdad de la fe cristiana exceda la

55. San Agustín. — Nacido en Tagaste de Numidia en el año 354, Agustín enseñó retórica en Cartago, luego en Roma y Milán, llevando una vida disipada y adhiriéndose primeramente a la secta de los Maniqueos. Luego se inclinó a la duda de los Académicos. En Milán, los sermones y los consejos de San Ambrosio determinaron un cambio radical en su vida. Convertido y bautizado (387), se dedicó íntegramente a los estudios filosóficos, que prosiguió en su patria con orientación cristiana. Consagrado obispo de Hipona (395), aun sin abandonar la filosofía, su actividad fué absorbida sobre todo por los estudios teológicos, tal vez por las herejías que agitaron por ese entonces a la Iglesia y que hallaron en él (especialmente el pelagianismo) su principal opositor. Falleció en el 430, mientras los vándalos sitiaban su sede episcopal.



San Agustin

San Agustín no es sólo uno de los Padres más célebres de la Iglesia; ocupa también un lugar destacadísimo en la serie de los filósofos cristianos y ejerció una notable influencia en la filosofía escolástica, que surgió más tarde. De sus numerosísimas obras (93, sin contar las cartas y los sermones), las principales que interesan a la filosofía son: *Contra Académicos,* en la que disputa sobre la certi-

---

capacidad de la razón, lo que la razón ha recibido naturalmente, no puede ser contrario a esta verdad". "No creerá, si no ve que eso debe creerse".) Sin razón, por tanto, Ranzoli (*Diccionario de ciencias filosóficas,* Milán, Hoepli, 1916, art. *Fe*) cita la famosa expresión *"Credo quia absurdum"* (atenuada en esta otra: "invencible convencimiento de las verdades reveladas, aun cuando se demuestran absurdas") como la manifestación de la verdadera noción de la fe teológica.

dumbre; *Soliloquiorum libri duo, De magistro, De inmortalitate animae, De quantitatae animae, De anima et eius origine, De libero arbitrio, De ordine;* las dos obras famosas *De Trinitate* y *De Civitate Dei,* de proyección principalmente dogmática y apologética, pero ricas también en consideraciones filosóficas; y otras dos muy singulares: *Confessionum libri XIII,* donde narra la historia de su formación moral e intelectual, y *Retractationum libri duo,* que contiene la crítica de todas sus obras recopiladas después de su conversión.[1]

56. LA FILOSOFÍA DE SAN AGUSTÍN. — San Agustín se inspira en su filosofía en Platón, sobre todo; menor es su

---

(1) Entre los estudiosos de la filosofía agustiniana citaremos: NOURRISON, *La filosofía de S. Agustín,* (París, 1865); PORTALE, (*S.*) *Agustín,* art. del Diccionario de teología católica, de Vacant, tomo I; GRANDGEORGE, *S. Agustín y el neoplatonismo* (París); J. MARTIN, *S. Agustín* (París, Alcan, 1901, Colección Grandes Filósofos) brinda una interpretación muy discutida del pensamiento agustiniano (Ver críticas en "*Etudes*", tomo 80, "*Revue Thomiste*", 1901); GILSON, *Introduction à l'étude de S. Agustin,* París, 1929; JOLIVET, *S. Agustín y el neoplatonismo cristiano,* Bs. Aires, 1941; PORTALIE, Artículo *Saint Agustin* en el *Dictionnaire de Théologie catholique,* columnas 2268 a 2472; BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de S. Agustin,* París, 1920; JOLIVET, *Plotin et S. Agustin ou le problème du mal,* París, 1931 (hay traducción castellana); MARTIN, *S. Agustin,* colec. *Les grands philosophes;* LABRIOLE, *La reaction païenne,* París, 1934; BOYER, *L'idée de verité dans la philosophie de S. Agustin,* París. 1921; JOLIVET, *Dieu, soleil des esprits,* París, 1934; GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et S. Agustin,* París, 1933; ROLAND GOSELIN, *La morale de S. Agustin,* París, 1925; MARTIN, *La doctrine spirituelle de S. Agustin,* París, 1901; CAYRE, *La contemplation agustinienne,* París, 1927; COMBES, *La charité selon S. Agustin,* París, 1934; RUOTOLO, *La filosofia della storia e la "Città di Dio", Florencia,* 1932; COMBES, *La doctrine politique de S. Agustin,* París, 1927; GILSON, *Pour quoi S. Thomas a critiqué S. Agustin,* en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge,* t. I, págs. 5 a 127; PORTALIE, *Développement historique de l'agustinisme,* Artículo del *Dictionnaire de Théologie catholique,* columnas 2501 a 2561.

S. AGUSTÍN, *Œuvres complètes,* traduc. francesa y texto latino, París, 1872. Puede consultarse también el excelente libro del **P. CARLOS BOYER:** *San Agustín: sus normas de moral.* (Edición castellana de Editorial Excelsa, 1945).

estimación por Aristóteles[1]; conoce también a los estoicos y a los académicos, especialmente a través de los escritos de Cicerón. Para él, la filosofía se une amigablemente a la fe, prestándole y recibiendo ayuda *(intellige ut credas, crede ut intelligas:* Comprende para creer, cree para comprender. - Serm., 43, 7, 9).

a) El problema de la certidumbre. Frente a los escépticos y a los académicos, S. Agustín reivindica la existencia de la certidumbre, demostrando las contradicciones de la duda universal[2]; y enseña que se llega a la verdad con el amor por la misma y empleo combinado de dos criterios: razón y autoridad.

b) Dios y los problemas metafísicos. Para S. Agustín el centro de toda la filosofía es Dios. Demuestra su *existencia* por lo contingente del mundo, por el orden del universo, por la voz de la conciencia, por el consenso del género humano, y agrega también otro argumento, para él muy valioso y que en cambio otros escolásticos abandonaron: el argumento que deduce de la necesidad e inmutabilidad de las ideas y de los primeros principios, que no podrían ser tales si no fuesen imitaciones de una esencia necesaria e inmutable: Dios. Como se ve, el argumento no es más que el de Platón, con que aquel filósofo griego quería demostrar la existencia de sus Ideas (párrafo 24), adecuadamente corregido. Hasta la teoría platónica de las Ideas, en su totalidad, es aceptada y corregida por S. Agus-

---

(1) Lo dice en *De Civitate Dei,* VIII, 12; "*Vir excellentis ingenii et eloquii, Platoni quidem impar, sed multos facile superans*" (Hombre de ingenio y elocuencia excelentes, pero inferior a Platón y superior fácilmente a muchos).

(2) En cierto sentido, se halla en San Agustín el "*cogito ergo sum*" de Descartes: "*Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est.* Todo aquel que sabe que duda, comprende la verdad y está seguro de lo que comprende." (*De vera religione,* 39, 73). "*Si non esses, falli omnino nos posses.* Si no existieras, no podrías en absoluto equivocarte". (*De libero arbitrio,* II, 3, 7). Pero él no hace de esto —como el filósofo francés— el punto de partida de su filosofía.

tín, con la teoría de las ideas-arquetipos de Dios, fundamento a la vez de la realidad y de la verdad: de la realidad, que es una reproducción de las mismas; de la verdad que de las mismas deriva sus caracteres de necesidad. En lo que se refiere a la *naturaleza* de Dios, Él es inmutable y perfectísimo, y tan superior a nuestra inteligencia, que más fácilmente conocemos lo que no es, que lo que es. Otras verdades por él magistralmente dilucidadas fueron las de la creación, contra los neoplatónicos, y la de *permisión del mal* por la providencia de Dios, contra los maniqueos, quienes en cambio, de la existencia del mal deducían la de dos principios máximos, el bueno y el malo.

c) El mundo corpóreo. San Agustín sostiene que la esencia de los cuerpos está compuesta de materia y forma, en el sentido aristotélico, a pesar de alguna incertidumbre. Particularidad agustiniana son las *rationes seminales:* Dios, al crear la materia, habría colocado en ella unos principios latentes, que darían origen a las distintas especies de seres, desarrollándose a su debido tiempo y en condiciones oportunas.(1)

d) El alma humana. San Agustín demuestra ampliamente la *espiritualidad del alma* por la reflexión y por los caracteres de las representaciones intelectuales, y su *inmortalidad* por su participación en las verdades inmuta-

---

(1) Hay opiniones dispares entre los intérpretes acerca de la manera de entender estas razones seminales. S. Agustín habla de ellas sobre todo en *De Genesis ad litteram,* al comentar la historia de la creación; ver libro VII, c. 28; V, 4, 5; VI, 13, 14. Compárese cómo trata de las mismas S. Tomás, *S. Th.,* 1, q. LXIX, a. 2; *II, Sent.* dist. XII, q. I, a. 2. La interpretación más común es la indicada arriba; véase De Wulf, *Obra citada;* E. Blanc, *Historia de la filosofía;* Farges, *La vida y la evolución de las especies;* González; Turner; Sortais, *Manual de filosofía.* Otros en cambio suelen interpretar las razones seminales de S. Agustín en forma de potencias únicamente pasivas, que requieren una posterior intervención directa de Dios para ser actuadas. Así Salis Seewis, *S. Agustín y la generación espontánea primitiva, en "Civiltá Cattolica",* s. XVI, tomo II, pág. 421 (1897) y Mattiussi, *Física racional,* parte II, pág. 103.

bles y eternas. Defiende la *unidad* del alma en cada ser humano, contra Platón y los maniqueos. Pero la influencia platónica deja en él algún rastro en la cuestión de la *unión del alma con el cuerpo* (párrafo 25), en la que, aun admitiendo una misteriosa unión[1], no parece llegar a la concepción aristotélica del alma-forma del cuerpo. La incertidumbre de S. Agustín se extiende también al *origen* del alma en cada ser humano: se inclina hacia la creación inmediata; pero, por otra parte, la transmisión del pecado original le hace tender hacia el traducianismo (generación *per tradutionem),* es decir, el alma desprendida de los parientes; de esta manera le parecía poder explicar mejor cómo el pecado original de Adán se perpetúa en los descendientes; y no puede libertarse de esta duda aun en las "Retractaciones".

e) El conocimiento. Aquí S. Agustín no olvida que es un platónico; son, pues, las Ideas y no los sentidos los que regulan el conocimiento. Y como de las ideas platónicas ha hecho las ideas-arquetipos de la inteligencia divina, a veces sus expresiones parecen afirmar una intuición de Dios que los ontólogos interpretaron en su sentido. Mas por algunos pasajes donde S. Agustín niega resueltamente a los hombres la visión de Dios en esta vida, resulta que sus manifestaciones ambiguas deben entenderse de otro modo. La interpretación de S. Tomás es que vemos todas las cosas en la luz de Dios, verdad eterna, por cuanto de Dios tenemos el poder de entendimiento y de él las cosas reciben su esencia.[2]

---

(1) *"Modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia fiunt, omnino mirius est, nec comprehendendi ab homine potest.* El modo en que el espíritu adhiere al cuerpo y se torna éste animado, es absolutamente milagroso y no puede comprenderse por el hombre." *De Civ. Dei,* XXI, c. 10.

(2) S. TOMÁS, *Suma Th.* I, q. LXXXIV, a. 5. Ver LIBERATORE, Del *conocimiento intelectual,* tomo I y II, art. 14; ZIGLIARA, *De la luz intelectual y del ontologismo según la doctrina de los SS. Agustín, Buenaventura y Tomás* (Roma, 1874), tomo I, los tres últimos capítulos.

Pero de esta forma no se resuelve realmente el problema del origen de las Ideas. Parece que San Agustín admitiera una *iluminación* especial de la inteligencia por parte divina: es decir, una acción inmediata de Dios, que en el caso de las percepciones sensibles, genera las ideas en nuestra inteligencia.(1) De esta teoría de la iluminación intelectual se hallan rastros insistentes en esos primeros escolásticos que no ocultan su dependencia de San Agustín *(agustinismo)*. Cabe notar, además, cierta importancia atribuída a la *voluntad* en la adquisición del conocimiento; es decir, cada vez que la verdad se presenta a la inteligencia rodeada de alguna oscuridad. Aun sin llegar a los extremos del voluntarismo moderno, S. Agustín se muestra también en esto más cerca de Platón que no del intelectualismo rígido de Aristóteles.

f) La moral. Supremo bien del hombre es poseer a Dios. El ser humano tiende a ello con la voluntad libre guiada por la ley, ayudada por la gracia, San Agustín se ocupó detenidamente de la libertad, que sostiene y explica en su tratado *De libero arbitrio* (entre los años 388 y 395). Su pensamiento pareció a muchos comentadores como modificado más tarde, en la época de la larga controversia pelagiana (después del año 412). Pero no es así; pues, que en las *Retractaciones* no repudia su doctrina primitiva. También en esta última obra sigue repitiendo que la voluntad conserva su facultad de elección; únicamente contra los Pelagianos sostiene que después del pecado original la voluntad siente inclinación hacia el mal, en lugar de conservar el perfecto equilibrio anterior, y afirma la acción de la gracia. Si hay alguna oscuridad, reside en la conciliación de la libertad y la gracia. Tal oscu-

---

(1) Anteriormente, S. AGUSTÍN había admitido (*De quantitate animæ,* 20) la reminiscencia platónica (párrafo 25). En *Retractiones* (I, 8) se corrige, pero negando solamente la preexistencia del alma; aunque parezca admitir que el alma desarrolla su actividad intelectual replegándose en sí misma, independientemente de los sentidos.

ridad queda; pero a ella S. Agustín aporta luces no indiferentes, sobre todo explicando la infabilidad de la gracia con la presciencia de Dios, que sabe conceder las gracias a las almas en que prevé correspondencia.[1]

g) Una parte totalmente nueva, añadida por S. Agustín a la filosofía, fué *la filosofía de la historia,* en la poderosa obra *De Civitate Dei.* Aprovechando la ocasión de que los paganos acusaran al Cristianismo de ser la causa de la ruina del imperio romano, el Santo explicaba los designios de la divina Providencia, que sabe sacar el mejor provecho de las luchas de los buenos (ciudad de Dios) con los perversos (ciudad de Satanás), dirigiendo las vicisitudes de los pueblos.

Con San Agustín, la filosofía cristiana se afirma con decoro. No es todavía un sistema perfecto y preciso, pero hay ya muchas partes valiosas, desarrolladas con eficacia y agudeza. Las incertidumbres derivan casi siempre de la influencia platónica excesiva y casi exclusiva. Esto lo remediarán los *Escolásticos,* injertándole una oportuna corriente de realismo aristotélico.

57. DIONISIO EL AREOPAGITA. BOECIO. — Pertenecen a la época de los Padres algunas obras muy apreciadas en la Edad Media por los Escolásticos y atribuídas a un ***Dionisio el Areopagita,*** que se creía fuera el Areopagita convertido en Atenas por S. Pablo *(Act. Apost.,* XVIII, 34). Pero en los tiempos más recientes se discutió mucho acerca del verdadero autor de esos libros, y en la actualidad se atribuyen comúnmente a un desconocido de fines del siglo V o de comienzos del siglo VI.[2] Además de algunas cartas, se trata de cuatro obras escritas en griego y más

---

(1) Véase PORTALE, *Agustín,* en el Diccionario de Teología Católica, tomo I, columnas 2387-92.

(2) Véase BARDENHEWER, *Patrología* (Roma, Desclée, 1903), tomo III, pág. 11 y sig.; U. MANNUCCI, *Instituciones de Patrología* (Roma, Tip. Vaticana, 1915), tomo II, pág. 266-271.

tarde vertidas al latín: *De divinibus nominibus, De mystica theologia, De cœlesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia;* las dos primeras, importantes también para la filosofía. Se notan en ellas manifiestamente las influencias neoplatónicas. El autor insiste, sobre todo, a veces en forma oscura, sobre dos verdades: la perfección y la transcendencia de Dios: Él posee todas las perfecciones de las cosas creadas, pero en modo mucho más elevado que desconocemos, de manera tal que aun después de cualquier demostración, sigue siendo inefable y las perfecciones de las criaturas a su respecto pueden ser afirmadas y al mismo tiempo negadas.[1]

Pertenece a esta época, aun cuando por su carácter casi exclusivamente filosófico se aleje de las directivas comunes de los Padres, *Severino Boecio* (fallecido hacia el año 524). Patricio romano, educado en la escuela de los últimos neoplatónicos, conquistó el favor de Teodorico y fué también cónsul romano. Cayó en desgracia en la corte del rey ostrogodo, que lo hizo encarcelar y más tarde asesinar en Pavía, donde se le venera como Santo.[2] Boecio vertió al latín el *Organon* de Aristóteles, y comentó algunas partes: tradujo también y comentó la *Isagoge* de Porfirio. Dejó trataditos originales sobre puntos especiales de lógica y, sobre todo, una obrita famosa, en prosa y verso, intitulada: *De consolatione philosophiœ,* escrita en la prisión, en la que trata, entre otras cosas, de la felicidad, de la Divina Providencia y de la permisión del mal. Esta obra, juntamente con sus traducciones y comentarios y algunos tratados teológicos (*De Trinitate,* etc.), mereció mucha confianza en toda la Edad Media; *De Trinitate,* además,

---

(1) Véase a este respecto el comentario de S. Tomás, *C. Gentiles,* I, c. 30. El Doctor Angélico excluye las falsas interpretaciones que podrían darse a las expresiones de Dionisio, en sentido agnóstico y panteísta. Mas no puede negarse que las oscuridades de algunas permitieron al falso misticismo el abuso de las mismas.

(2) Dante, Paraíso, c. X, v. 124-129.

mereció un comentario de S. Tomás, y algunas de sus definiciones se tornaron clásicas, como las de persona, eternidad, felicidad, etc.

58. Los Bárbaros. — Entretanto, los Bárbaros, después de haber invadido todo el occidente, habían paralizado, a la par que todas las demás ramas del saber, también el movimiento filosófico. Del naufragio se salvaron solamente los tesoros de la erudición antigua conservados en los monasterios. Y de vez en cuando esta erudición halla escasos divulgadores, casi siempre de carácter enciclopédico, como *Casiodoro* (fallecido alrededor del año 575) en Italia, *San Isidoro* de Sevilla (fallecido en 636), en España, *San Beda* el Venerable, (675-735) en Inglaterra.

También en Oriente la filosofía languidece. Sólo *San Juan Damasceno* (primera mitad del siglo VIII) inicia una adaptación expresa de la filosofía aristotélica y neoplatónica a la teología cristiana, principalmente en su obra *De Fide Orthodoxa,* que es el primer ensayo de sistematización teológica.

Período Segundo

SINTESIS ESCOLASTICA

(Siglos VIII al XIII)

59. La Escolástica. — Con este nombre se suele denominar la filosofía cristiana que predominó en el Occidente europeo en la Edad Media. El nombre procede del hecho de haber sido enseñada en las *scholae* (escuelas), que se constituyeron cuando la Europa occidental comenzó a despertar de la ignorancia en que había caído con las primeras invasiones de los bárbaros, escuelas que dieron origen, más tarde, a las célebres Universidades.

Mas si se quisiera definirla por su contenido, la Escolástica no podría llamarse un sistema filosófico único y bien determinado en todas sus partes, porque entre los escolásticos hallamos una abundante variedad de opiniones acerca de muchos problemas, algunos de importancia. Basta recordar los nombres de Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Escoto, todos escolásticos, pero representantes de escuelas muy distintas y a menudo antagónicas. Por otra parte, empero, sería un error llamar Escolástica toda la filosofía de la Edad Media. En realidad, sólo con una forzada extensión de los términos se podría comprender en la filosofía escolástica la corriente panteísta que parte de Escoto Erígena, y más tarde el Averroísmo, contra el cual hallamos, en cambio, la oposición acorde de todas las demás escuelas.

Carácter común a los diversos sistemas que forman la

filosofía escolástica es la tendencia a construir la síntesis general del saber, tomando como punto de partida la filosofía antigua, especialmente de Aristóteles y de los Padres, en armonía con la fe cristiana. Indice de esta tendencia son las numerosas *Sumas,* aparecidas en esos días[1], que aun distinguiendo el dogma de la investigación filosófica, hacían de uno y otra una construcción única. Lo que era conforme a la característica de esos tiempos, en que todas las manifestaciones de la actividad intelectual y social, sin excluir a los poderes públicos, llevaban el sello de la unión entre la fe y la razón.

Además de este carácter, hay también un conjunto de doctrinas que puede decirse común a todos los escolásticos, excluyendo los disidentes antes citados. Así, todos los escolásticos tienen en común la creencia en la *objetividad del conocimiento*[2] y el *método analítico-sintético.* La *teodicea* se basa en las dos grandes tesis de la distinta personalidad de Dios y de la creación del mundo. La *metafísica* es netamente individualista; más aún, el principio de individualización es objeto de importantes discusiones, y se funda en las nociones —tan bien desarrolladas por Aristóteles— de acto y potencia, de sustancia y accidente, de causa y efecto. La interpretación del universo corpóreo deriva de la *teoría de la materia y la forma* y, como derivación de la forma, se admite por todos una actividad propia de cada ser, guiada por un fin intrínseco. La *psicología* es espiritualista, atemperada, sin embargo, por la teoría de la unión sustancial del alma con el cuerpo; el *origen* de las ideas se explica

---

(1) Escribieron *Sumas Teológicas* ALEJANDRO DE HALES, S. ALBERTO MAGNO, S. TOMÁS, ENRIQUE DE GAND, DIONISIO EL CARTUJO y otros; el mismo contenido hay también en los *Libri Sententiarum* de PEDRO LOMBARDO con sus innumerables comentarios.

(2) Esta creencia no está desmentida tampoco en la "controversia de los universales". Por ese entonces discutíase el valor de las ideas universales, pero ni lejanamente se trataba de poner en duda que a nuestras representaciones sensibles correspondiera una realidad exterior. Ver CANELLA, *El Nominalismo y Guillermo de Occam* (Florencia, Lib. Ed. Flor., 1907).

generalmente mediante los sentidos y la abstracción intelectual; la *voluntad* se supone libre y tendiente a la felicidad. Como se ve, se trata de un fondo considerable, que basta para caracterizar una filosofía; en su torno se van determinando luego las distintas escuelas.[1]

60. Subordinación de la Escolástica a la Teología y al Aristotelismo. — En general, se achaca a la Escolástica la subordinación de la filosofía a la teología y a las doctrinas aristotélicas. Ambas acusaciones son infundadas.

Por lo que se refiere a la teología, la Escolástica, aun conservando la actitud respetuosa que corresponde a una filosofía cristiana, se mantuvo bastante libre (si bien en distinto grado en los distintos Doctores) en las cuestiones independientes del dogma[2]. Y, en efecto, hubo divergencias notables también en los problemas más graves de la filosofía. Si la filosofía se llamaba *ancilla* (sierva) de la teología eso era sólo en cuanto le abría el camino y le brindaba la sistematización científica.

Acerca del aristotelismo, no es posible negar que los escolásticos sienten su influencia, tanto cuanto más nos acercamos a Alberto Magno y S. Tomás; Aristóteles era denominado escuetamente "el Filósofo"; pero, en general, no se trata de servilismo ciego. Ellos tratan de sopesar el valor de las afirmaciones de Aristóteles; a veces las corrigen y tienen en cuenta también a los demás filósofos, especialmente a Platón y San Agustín.[3]

---

(1) Ver De Wulf, *Hist. de la fil. med.* y la *Introducc. a la fil. neo-escolástica* (Lovaina, 1904) Blanc, *Hist. de la fil.* Ambos autores no concuerdan en fijar la noción de la filosofía escolástica; Blanc insiste en la armonía entre fe y razón; en cambio De Wulf hace prevalecer el contenido doctrinario.

(2) Véase más adelante lo que se dice de S. Anselmo (párrafo 66) y de Santo Tomás (párrafo 80). Yerran pues los que definen a la Escolástica como filosofía fundada en el dogma.

(3) He aquí cómo se expresan acerca de la autoridad en la filosofía y también expresamente de la autoridad de Aristóteles: Santo Tomás dice: *"Locus ab auctoritate quæ fundatur super*

Se reprocha también a menudo a la Escolástica su forma exterior, es decir, la poca elegancia del idioma y el abuso del método silogístico. Pero, si el reproche es fundado para los escolásticos en decadencia, no tiene valor alguno para con los grandes maestros. Éstos usaron el latín de su época; más aún, supieron crear una terminología y un lenguaje filosófico que antes faltaba totalmente, empleándolo con envidiable limpidez y exactitud. En general, usaron del silogismo lo suficiente para la claridad. Las minuciosas distinciones y la aburridora uniformidad de la forma no se hallan, normalmente, en las obras mayores de Santo Tomás, sino sólo más tarde en los escolásticos de la decadencia.

Por otra parte, después de comenzarse —por iniciativa, sobre todo, de Cousin— serios trabajos de investigación sobre la historia de la Escolástica, muchos prejuicios debidos en parte a las acusaciones injustas de numerosos

---

ratione humana est infirmissimus. Debilísima es la consideración "por autoridad", que se funda en la razón humana." (*S. Theol.* I, p. I, a. 8 ad 2). Y ALBERTO MAGNO: *"Qui credit Aristotelem fuisse Deum ille debet credere quod nunquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos.* Quien crea que Aristóteles fué un Dios, debe creer que nunca erró. Pero si cree que es también hombre, sin duda pudo errar como nosotros." (*Phys.*, lib. VIII, tr., I, c. 14). Y en otro lugar: *"In theologia locus ab auctoritate est ab inspiratione Spiritus veritatis... In aliis scientiis locus ab auctoritate infirmus est et infirmior coeteris: quia perspicacitati humani ingenii, quæ fallibilis est, innititur. Propter quod Tullius in libro De natura Deorum deridens scholam Pythagorae dicit, quod de nullo quærebat rationem aliam nisi quod ipse dixit, ipse autem erat Pythagoras.* En teología, la deducción "por autoridad" lo es por inspiración del Espíritu de la verdad... En las demás ciencias esa deducción es débil y más débil que las otras: porque se apoya en la perspicacia del ingenio humano, que es falible. Por eso Tulio en el libro *De natura Deorum,* ridiculizando la escuela de Pitágoras, dice que en nada buscaba otra razón que la del *ipse dixit,* el maestro lo dijo, y el maestro era Pitágoras." (*Sum Theol.,* I, q. V, miembro 2). De donde se ve con qué poca razón se atribuye a menudo el *ipse dixit* a los escolásticos. De este tema se ocupa detenidamente Monseñor TALAMO en su apreciadísima obra: *El Aristotelismo en la Escolástica.* Véase también A. CONTI, *Historia de la filosofía,* tomo II, pág. 45. Además,

humanistas del Renacimiento, han desaparecido. Actualmente los historiadores no impugnan ya la importancia del movimiento filosófico debido a la Escolástica.[1]

61. División de la filosofía en la Edad Media. — La filosofía medioeval puede extenderse del siglo IX hasta fines del siglo XVI. De acuerdo con las distintas vicisitudes por que pasó la Escolástica, esta época suele ser dividida en tres períodos:

I. — Un período de formación, desde el siglo IX hasta todo el siglo XII;

II. — Un período de máximo esplendor, que comprende todo el siglo XIII;

III. — Un período de decadencia y transición a la filosofía moderna, desde el siglo XIV hasta el siglo XVI.

I. — FORMACION DE LA ESCOLASTICA[2]

62. Carácter general. — *a)* En este primer período, la filosofía *escolástica* se halla muy lejos aún de las grandes síntesis del siglo XIII. Los problemas filosóficos se plantean paulatinamente. En un principio se refieren casi

---

el mismo historiador Haureau, racionalista, hubo de reconocer (*Diccionario de ciencias filosóficas*, citado por Blanc) que nunca como entonces la inteligencia sintió una necesidad tan aguda de razonar.

(1) Entre los historiógrafos recientes de la Escolástica recordaremos a Haureau, *Historia de la filosofía escolástica* (1872-1880), inficionado sin embargo por prejuicios racionalistas; a Picavet, *Esbozo de una historia de las filosofías medioevales* (1905); a Stoekl, *Historia de la filosofía de la Edad Media* (en alemán, 1866), y a De Wulf, citado ya a menudo.

(2) La mejor fuente de información para este capítulo, en castellano es: E. Gilson, *Filosofía de la Edad Media*, edición Sol y Luna, Buenos Aires, como su obra en francés: *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, París, Vrin, 1932.

exclusivamente a la *dialéctica,* y aquí se encienden agitadas controversias sobre el problema de los universales.

Lentamente se agregan luego los demás problemas metafísicos, físicos, psicológicos, a veces provocados por discusiones teológicas (por ejemplo, las controversias suscitadas por la herejía de Berengario acerca de la SS. Eucaristía); mas hay que llegar hasta fines del siglo XII para tener tratados completos.

b) Falta también una unidad de dirección: antes de orientarse progresivamente hacia Aristóteles, la filosofía escolástica de este período depende preponderantemente de elementos agustinianos (*agustinismo*), y por lo tanto platónicos. Debe señalarse especialmente en la teoría del conocimiento la doctrina de la iluminación, que atribuye el origen de las ideas a una acción directa de Dios (párrafo 56).

Contemporáneamente aparece una *filosofía panteísta* con Escoto Erígena y luego con Almerico o Amaury de Chartres y David de Dinant; en Oriente y en España se desarrolla la filosofía de los *árabes.*

63. El Renacimiento de la cultura en la época de Carlomagno. Escuelas. Biblioteca filosófica.[1] — Hacia fines del siglo VIII y a comienzos del siglo IX, por impulso de Carlomagno, hubo en Europa un saludable despertar en los estudios. Alma principal del movimiento inicial fué el monje *Alcuino* (735-804) de York, en Inglaterra, llamado por Carlomagno a su corte para que fundara la escuela palatina. Por obra del emperador y de su valiente consejero, las pocas escuelas que existían, resurgieron a nueva vida y fueron creadas muchas otras.

Estas *escuelas* eran de tres clases:

a) Las *escuelas de los monasterios,* sobre todo de *Benedictinos,* que comprendían dos secciones: la *schola in-*

(1) Ver De Wulf, Obra citada. **Ghellinck,** ***El movimiento teológico del siglo XII,*** **(París, Gabalda, 1914).**

terior, para los monjes, y la *schola exterior,* abierta a los estudiantes en general.

b) Las *escuelas palatinas,* en las cortes de los príncipes; fué notable la del rey de los Francos.

Entre otras, se hicieron famosas las escuelas de York en *Inglaterra;* la de Fulda, en *Alemania;* la Palatina y las de París, Reims, Tours, Bec (normanda), Cluny y Chartres, en *Francia.* París se convirtió muy pronto en el centro principal de la cultura. En el siglo IX había ya tres escuelas: la de Notre-Dame, la de S. Genoveva y la de S. Germain des Prés, a las que se agregó en el siglo XII la de S. Víctor, en una ermita cerca de la ciudad. De estas escuelas nació más tarde la famosa Universidad.

En estas escuelas se enseñaba:

I, las artes liberales, que comprendían el *trivium* (gramática, retórica, dialéctica) y el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música); II, algo de ciencias naturales; III, la filosofía, cuando se extendió más allá de la dialéctica, y IV, la teología. Normalmente, el sistema empleado era el comentario de un texto.

Por lo que se refiere a la filosofía, la *biblioteca,* es decir, el número de libros que constituían la base del saber de ese entonces, no es muy vasta. De *Aristóteles* no se conoce más que el *Organon,* y éste no íntegramente hasta mediados del siglo XII; de *Platón* se conoce parte del *Timeo:* ambos autores en traducciones latinas. Es conocida, en cambio, la *Isagoge* de *Porfirio,* juntamente con muchos comentarios de Boecio y otros sobre Aristóteles. De los filósofos latinos se leen asiduamente algunas obras de *Cicerón, Séneca* y *Lucrecio.* De los Padres de la Iglesia gozan de gran estimación *San Agustín* y el *Seudo-Dionisio;* de los escritores posteriores, *Casiodoro* y *Boecio.*

64. La cuestión de los universales. — La cuestión que preocupa antes y más que otra cualquiera, a los filósofos de este período, es la de los universales. La misma se enuncia en estos términos: las cosas existentes, según se mues-

tran a nuestra experiencia, son todas singulares e individualizadas; pero nos hacemos de ellas representaciones universales, es decir, abstraemos de toda determinación individual. ¿Qué valor tienen estas representaciones? ¿Qué son los universales?[1] Las soluciones pueden ser cuatro:

I. — O bien se admite la existencia real de esencias en estado de universalidad, y se llega al sistema conocido con el nombre de *realismo exagerado;* o bien, pareciendo esta solución demasiado alejada de la experiencia, se niega la existencia real de los universales; entonces, siempre entendiendo explicar la contradicción aparente entre una representación universal y la realidad individualizada, son posibles estas tres teorías:

II. — Se niega la existencia de los mismos conceptos universales; lo universal no es más que una palabra, *flatus vocis* (soplo de voz), es decir, un término de por sí singular, en que sin embargo agrupamos muchas cosas: esta solución toma el nombre de *nominalismo.*

III. — O se admite la existencia de los conceptos universales, pero sin reconocer en las cosas ninguna realidad que les corresponda; y esto es el *conceptualismo.*

IV. — O, finalmente, se reconoce también a los conceptos universales un valor real, en cuanto representan un tipo abstracto que se realiza en las cosas singulares existentes:

---

(1) El problema está muy lejos de ser desdeñable, porque se refiere al valor de un grupo importantísimo de conocimientos: los que forman la ciencia. Por eso dice muy bien COUSIN (*Fragmentos filosóficos: Filosofía escolástica,* París, 1840): "Parece no ser más que un problema de psicología y lógica; sin embargo domina todos los campos de la filosofía; no hay cuestión que ésta no la contenga: si el conocimiento es una elaboración de nuestro espíritu, hecha por nosotros y para nuestro uso, o si tiene su base en la naturaleza de las cosas". De los dos aspectos que presenta el problema, *objetivo y psicológico* (valor y origen de los conceptos universales), los escolásticos de este primer período no consideraron más que el primero.

y este sistema, intermedio entre el realismo exagerado y el conceptualismo, se denomina *realismo moderado.*

Como se sabe, *Platón* y *Aristóteles* ya habían resuelto el problema, el primero proponiendo una forma de realismo exagerado (párrafo 24), el segundo el realismo moderado (párrafo 34).

Pero sus soluciones no eran conocidas en los comienzos de la Escolástica. Por su parte, *Porfirio,* en su *Introducción* había planteado netamente el problema, pero se había negado a resolverlo, considerándolo demasiado elevado.(1) *Boecio,* en sus dos comentarios de Porfirio, había dado contestaciones poco exactas y acordes. En estas condiciones se presentaba el problema a los primeros escolásticos.

En el siglo IX y en el X no hay aún una controversia neta; pero parece que los más se inclinaban hacia el realismo. Tal es, en el siglo IX, el pensamiento de *Escoto Erígena,* que lleva el realismo a sus extremos, admitiendo la existencia real del ser universal, del que todas las cosas serían sólo una forma: lo que es panteísmo. En esto, sin embargo, no tuvo discípulos ni secuaces.

La controversia verdadera comienza más tarde en Francia, en la segunda mitad del siglo XI, con una afirmación netamente antirrealista, por parte de *Juan Roscelín* (fallecido hacia el año 1121), canónigo de Compiégne, conocido por sus equivocadas doctrinas sobre la Trinidad, que le valieron una condena de parte de la Iglesia. Al ex-

---

(1) "*Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistant sive in solis nudis intellectis posita sint sive subsistencia corporalia sint a incorporalia, et utrum separata a sensilibus an in sensilibus posita et circa haec consistencia, dicere recusabo; altissimum enim negotium est huiusmodi et maioris egens inquisitionis.* Ahora bien, rehuso decir acerca de los géneros y especies si son existentes o sólo surgen en los intelectos desnudos, si son una existencia corpórea o incorpórea, y además separada de lo sensible o sita en lo sensible, como también de su consistencia. Se trata de una cuestión altísima y que necesita mayor investigación." (Traducción latina de Boecio de la *Isagoge*).

cluir al realismo para afirmar la sola existencia individual, llamó a los universales *flatus vocis;* estas y otras frases parecidas, que conocemos solamente por las polémicas de S. Anselmo y Abelardo, hicieron que se lo reputase como introductor del *nominalismo.*[1]

Contra Roscelín se rebelaron Guillermo de Champeaux, San Anselmo y Abelardo, pero con tendencias distintas.

Guillermo de Champeaux (1070-1120), primero discípulo de Roscelín, luego maestro en París y finalmente obispo de Chalons, es el campeón principal del *realismo exagerado.* Pero no se trata ya del realismo panteísta de Erígena, ni del realismo de Platón; las esencias universales no existen por separado, sino en los individuos. Le siguieron otros, entre ellos *Bernardino de Chartres* y muchos de su escuela.

S. Anselmo (1033-1109), combatiendo los errores teológicos de Roscelín combatió también al nominalismo con expresiones que, si hubiera que tomarlas literalmente, deberían llamarse de un realismo exagerado.[2]

Abelardo (1079-1142), discípulo de Roscelín y de Guillermo de Champeaux, se opuso enérgicamente al realismo

---

(1) Esta es la opinión más generalizada; se suele hablar también de una reiteración del nominalismo en el siglo XIV por Guillermo de Occam. Pero, después de un análisis más atento de las ideas de estos antiguos, considerando el ambiente filosófico en que se desarrolló, DE WULF (*Obra cit.*) y MERCIER (*Criteriología general*), no creen que el nominalismo haya existido en la Edad Media en los términos indicados; los llamados nominalistas no son más que antirrealistas o, a lo sumo, conceptualistas. Para encontrar filósofos realmente nominalistas, hay que llegar tal vez a los positivistas de nuestra era, por ej., Taine. De la misma opinión es también Canella. Comparar SUÁREZ, *Disp. Met.*, disp. VI, lib. II, 1.

(2) Ver DE WULF, DOMET DE VORGES, *San Anselmo* (1901), pág. 153. Observan, sin embargo, que debe tenerse en cuenta la falta de exactitud del lenguaje filosófico del siglo XI. Prueba esta inexactitud el hecho de que un mismo escritor, Gilberto Porretano (1076-1154), es considerado por unos como realista, aún más exagerado que Champeaux, y por otros, en cambio, como antirrealista.

de este último, alejándose también del llamado nominalismo del primero. Suele llamársele conceptualista; parece, empero, que no negara una base objetiva a los conceptos universales; podría definírsele, pues, como precursor del *realismo moderado,* a pesar de que en él la doctrina no aparece todavía en su claridad integral.

Únicamente más tarde, gracias a Juan de Salisbury, y más aún a Alberto Magno y a S. Tomás, la doctrina fué formulada con toda su precisión, porque entonces se discutió, con la doctrina de la abstracción, también el lado psicológico de la cuestión.

Mas el problema de los universales no fué el único que preocupó a los filósofos de este período.

65. ESCOTO ERÍGENA. — Juan Escoto Erígena nació en los primeros años del siglo IX y falleció alrededor del año 877. Inglés, escocés o irlandés de raza, fué llamado a París por Carlos el Calvo, para dirigir allí la escuela palatina. Pero debió abandonarla a raíz de las condenas que merecieron luego sus doctrinas en varios Concilios. Fué el hombre más erudito de su tiempo. Pero sin razón alguna se intenta hacer de él el primero de los escolásticos; sus ideas y sus tendencias, en claro antagonismo con las que fueron siempre las doctrinas escolásticas, lo convierten más bien en padre de los sistemas antiescolásticos de la Edad Media.

Erígena tradujo al latín las obras del Seudo-Dionisio Areopagita. Pero su obra principal es el tratado *De Divisione naturæ,* en el que expone su sistema filosófico, un panteísmo real de tinte neoplatónico, del que inútilmente se ha tratado de justificarle. No existe más que un solo ser, que puede considerarse en cuatro estadios: *a)* la naturaleza no creada que crea (*natura naturans*), es decir, el ser primero; *b)* la naturaleza creada que crea, es decir, las ideas divinas, causa de las cosas; *c)* la naturaleza creada que no crea (*natura naturata*), es decir, los seres que llenan el espacio, y son sólo manifestaciones del mismo ser

divino, *teofanías; d)* la naturaleza no creada que no crea, es decir, Dios aún, pero considerado como fin del universo. Escoto quiere conservar la revelación cristiana y habla de creación, de Trinidad, de Redención, pero reduciendo tales conceptos a su panteísmo.

Otra de sus características es el poder ilimitado que concede a la razón, hasta frente a los dogmas, identificando teología y filosofía. Escoto Erígena se convierte así en el más audaz de los racionalistas de la Edad Media.

La condena de Escoto impidió que sus doctrinas se extendieran. Pero un panteísmo análogo, evidentemente inspirado en su obra, y favorecido por el realismo exagerado, reapareció más tarde hacia fines del siglo XII y a principios del siglo XIII, por obra especialmente de *Almerico* o *Amaury de Chartres* (fallecido en 1204) y de *David de Dinant.*[1]

66. San Anselmo (1033-1109). — Nació en Aosta; se hizo monje en la abadía de Bec, en Normandía, siendo allí su maestro el célebre Lanfranco de Pavía, a quien sucedió en la dirección de la escuela y más tarde en el arzobispado de Cantorbery (Inglaterra). Se le llamó el primero de los escolásticos, y no sin razón; después del intento malogrado de Escoto Erígena, fué el primero que trató de obtener una síntesis, inaugurando a la par la filosofía y la teología escolásticas. Muchas son sus obras: para la filosofía son capitales el *Monologium,* el *Proslogium, De veritate, De libero arbitrio;* el *De Fide Trinitatis* contiene su polémica filosófico-teológica con Roscelín; otras obras, como *De Incarnatione* y *Cur Deus Homo,* son exclusivamente teológicas.

a) Con San Agustín (párrafo 56), de quien depende en toda su obra, afirma las relaciones amistosas entre razón y fe, aun cuando no se halle todavía en San Anselmo

(1) Ver S. Tomás, *Summ. Theol.,* I, q. III, a. 8.

explícitamente sostenida también la distinción y, en alguna manera, la independencia de los dos campos, como lo hará más tarde S. Tomás. Para San Anselmo la inteligencia, con su especulación, se dirige sobre todo a ilustrar, desarrollar y confirmar lo que la fe nos propone; por ello la fórmula que mejor contiene su pensamiento al respecto, se halla en estas palabras suyas: *Fides quærens intellectum* (la fe amante del intelecto). Mas si la verdad revelada es el punto de partida, S. Anselmo adelanta mucho la investigación racional en la explicación de los dogmas, con una confianza que a veces parecería rayar en la audacia, cuando la especulación alcanza los límites de misterio. Esta confianza en la razón, y alguna cuestión especial más netamente filosófica, preanuncian los conceptos más completos de los escolásticos posteriores.(1)

b) Famosa es su demostración de la existencia de Dios. San Anselmo, en el *Monologium,* la demuestra por lo contingente de lo creado; pero en el *Proslogium* quiso agregar otro argumento, llamado *a simultáneo* u ontológico, por el que de la idea que tenemos de Dios, como ente del que no se puede pensar ya nada mayor, deduce su existencia.(2)

---

(1) Ver L. VIGNA, *Razón y fe en las obras de S. Anselmo,* en "Revista de Filosofía neo-escolástica", año I, Nº 3. El pensamiento de los escolásticos antiguos, acerca de las relaciones entre filosofía y fe, fué estudiado reciamente por T. HEITZ, en el *Ensayo sobre las relaciones entre la filosofía y la fe desde Berengario de Tours hasta S. Tomás de Aquino* (París, Gabalda, 1909).

(2) *"Convincitur etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo; si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est... Existit ergo dubio aliquid quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.* Hasta el ignorante se convence de que en el intelecto hay algo de lo cual se pueda pensar algo mayor, porque lo que se oye se entiende, y todo lo que se entiende, está en el intelecto. Y ciertamente aquello de lo que se puede pensar algo mayor no puede existir solamente en el intelecto; si

Así creía poder obligar aun al ateo a reconocer la existencia de Dios, para no contradecirse. Pero este argumento confunde el orden ideal con el real. Concebir a un ser lo más grande posible, y por lo mismo creer implícita su existencia, no es afirmar la existencia real de ese ser.

Es así, como aún antes que S. Tomás, un contemporáneo de San Anselmo, un monje de Marmoutier, en las cercanías de Tours, de nombre *Guanilon*, apareció refutando ese argumento, fingiendo asumir la defensa del ateo (el *insipiens* de las Sagradas Escrituras), en un escrito intitulado: *Liber pro insipiente adversus Anselmum in Proslogio raciocinantem,* a quien San Anselmo contestó a su turno con un *Liber apologeticus ad insipientem.*[1]

67. ABELARDO. — Pedro Abelardo (1079-1152), nacido en Pallet de Bretaña, fué discípulo de Roscelín y de Guillermo de Champeaux, y luego su adversario implacable. Enseñó filosofía y teología en París y en otras ciudades, provocando gran ruido, tanto que se afirma haber tenido hasta 5000 oyentes. De espíritu turbulento y orgulloso, se abandonó a amores deshonestos que le atrajeron una feroz venganza[2], y cayó repetidas veces en muchos errores teológicos, que le valieron la oposición incansable de San Bernardo y condenas de parte de los Concilios y del Pontífice. Murió haciendo penitencia en un convento.

La actividad filosófica de Abelardo no se limitó al

---

verdaderamente existe únicamente en el intelecto, se puede pensar que existe realmente, lo que es mayor... Fuera de toda duda, pues, existe algo de que no se puede pensar nada mayor, en el intelecto y en la realidad." (*Proslogium,* c. 2).

(1) Hasta hace poco, se ha discutido mucho acerca del argumento de S. Anselmo. Ver SCHAAF, *Instituciones Theologiae naturalis* (Roma, Univers. Gregoriana, 1906), pág. 86 y sigs. Merecen ser consultados acerca de S. Anselmo: DOMET DE VORGES, *S. Anselmo* (París Alcan, 1901); L. VIGNA, *S. Anselmo, filósofo* (Milán, 1899); E. ROSA, *S. Anselmo de Aosta.*

(2) El mismo Abelardo narra sus tristes aventuras en una curiosa autobiografía, escrita con el título: *Historia calamitatum* (MIGNE, *Patrología Latina,* tomo 178, pág. 113 y sigs.)

problema de los universales (párrafo 64). Filósofo y teólogo al mismo tiempo, desconoce los límites entre la filosofía y la teología, proclamando el dominio de la razón, hasta en la investigación de los dogmas; puede llamársele por eso, como a Erígena, un precursor del racionalismo. De aquí sus errores teológicos, vertidos en su *Ethica*, titulada *Scito te ipsum*, y en su *Introductio ad Theologiam*. Singular es su obra intitulada *Sic et non*, en la que recoge y enfrenta las sentencias más o menos discordantes de los Padres, acerca de determinadas cuestiones. Esta obra inaugura por un lado un método que retomará luego Pedro Lombardo en sus *Libros de Sentencias* y que aparece en la misma *Suma* de S. Tomás, en el cual las objeciones están expuestas paralelamente a la doctrina. Por otra parte, careciendo constantemente de cualquier intento de conciliación, la obra parece crear el descrédito de toda la tradición o atribuir únicamente a la razón la tarea de resolver las controversias teológicas: intención tal vez no ajena a las ideas racionalistas de Abelardo.[1]

68. EL MISTICISMO. LA ESCUELA DE S. VÍCTOR. — Entre tantas y tan agrias disputas filosóficas y teológicas[2], nace y se desarrolla una tendencia y luego también una ciencia mística. Carácter peculiar del misticismo es una comunicación directa con Dios, en la contemplación y el amor. Pero el misticismo puede asumir, y las asumió también en el siglo XII, dos formas distintas: una *heterodoxa*, que afirma la unión con Dios, negando la distinción entre Dios y el mundo: el panteísmo (comparar con los neoplatónicos); y una *ortodoxa* que salva la distinción entre Dios y

---

(1) Ver AUGUSTO CONTI, *Historia de la filosofía;* GHELLINCK, *El movimiento teológico del siglo XI, El movimiento abelardiano.* Entre los que escribieron sobre Abelardo, recordamos a COUSIN, que publicó sus obras *Fragmentos filosóficos: filosofía escolástica.*

(2) No hemos citado más que los nombres principales; ver detalles acerca de muchos otros escolásticos de esta época en GONZÁLEZ, BLANC, TOURNER y SORTAIS.

el mundo, y afirma en cambio la contemplación como obra sobrenatural de la gracia.

El misticismo panteísta, que se concadena con Escoto Erígena, apareció en esta época con *Almerico de Chartres, David de Dinant* (ver párrafo 65), y, más tarde, con Maese *Eckart*, dominico alemán de fines del siglo XIII y de principios del siguiente.

El misticismo ortodoxo se inspira a menudo en el Seudo-Dionisio, y tuvo como principal maestro a *S. Bernardo* (1091-1153) de Claraval; fué luego cultivado especialmente en la escuela de San Víctor, fundada cerca de París por Guillermo de Champeaux, en la que se hicieron famosos *Hugo* (1096-1141) y *Ricardo de S. Víctor* (fallecido en 1173), natural el primero de Sajonia, de Escocia el segundo. Hugo, sobre todo, hombre de gran cultura e influencia, coloca a la mística no ya en contacto sino como coronación de la filosofía y de la teología, en la que le cabe tanto honor como a S. Anselmo. Su tendencia atemperada representó una benéfica reacción contra las tendencias excesivamente racionalistas que se manifestaran con Roscelín, Abelardo y Gilberto Porretano.

Sin embargo, a veces los místicos exceden, negando casi todo poder a la razón[1], y rechazando el uso de la dialéctica, a la que responsabilizan de los errores teológicos. Esta exagerada reacción, que se perfila ya con Ricardo, aumenta con *Gualterio de S. Víctor,* su discípulo, que llama a la dialéctica el arte del demonio, y denuncia como herejes, por haberla empleado, no sólo a Abelardo y Gilberto, sino hasta al mismo Pedro Lombardo, haciendo causa común con los *Cornificianos,* secta fanática, surgida

---

(1) "*Suspecta est mihi omnis veritas quam non confirmat Scripturæ auctoritas.* Me es sospechosa toda verdad que no es confirmada por la autoridad de las Escrituras." RICARDO DE S. VICTOR, *De praeparatione ad contemplandum,* c. 81. Ver otras citas en GONZALEZ.

para oponerse a toda cultura profana y a la que combatió sin piedad Juan de Salisbury.[1]

69. JUAN DE SALISBURY Y PEDRO LOMBARDO. — Ambos cierran en cierto modo el primer período de la filosofía escolástica y anuncian el segundo.

Juan de Salisbury (Sarisberiensis, fallecido en 1180), inglés, discípulo en París de los mejores maestros de la época, luego obispo de Chartres, resume el pensamiento de los filósofos contemporáneos, llevando la investigación más allá de las disquisiciones de la dialéctica y de la metafísica, a otros campos de la filosofía, y sobre todo de la psicología. (*Policratycus, Metalogicus*).

A su lado merece colocarse *Alan de Lila (ab Insulis,* fallecido en 1202), llamado, tal vez por su eclecticismo *Doctor Universalis.*

Pedro Lombardo (fallecido hacia 1160), nacido cerca de Novara, educado en París y luego maestro y obispo en esa ciudad, compuso una obra con el título *Libri quator sententiarum,* en la que, como ya lo hiciera Abelardo, pero con espíritu totalmente distinto, recogió y comentó las sentencias de los Santos Padres acerca de cuestiones de teología cristiana. Recibió por ello el nombre de *Magister sententiarum.* Su obra se trocó en texto de teología para las escuelas y siguió siéndolo por mucho tiempo, y se cuentan por centenares los comentarios que se hicieron a la misma, aun por los grandes doctores, como San Buenaventura, Alberto Magno, Santo Tomás y Duns Escoto La obra es principalmente teológica, pero, de acuerdo con las costumbres de la época, ocupa en ella su parte también la filosofía.[2]

---

(1) Acerca del misticismo de esta época, ver DE WULF, *Historia de la Fil. med.* Acerca de Hugo de S. Víctor, ver VERNET, *Hugues de S. Victor,* en el Diccionario de Teología Católica, tomo 7.

(2) DANTE, *Paraíso,* c. X, v. 106-108. Ver GHELLINCK, *Obra citada,* pág. 126-169.

70. Mirada retrospectiva. — Si se piensa en la Escolástica de este primer período, se hace necesario reconocer que, aun cuando los comienzos fueron lentos y duros, el siglo XII constituye un período intenso y fecundo de actividad intelectual. Entre maestros y escuelas se enciende una viva emulación, fuente de progreso.

El estudio parece dirigirse sobre todo a los argumentos teológicos, pero se aplican todas las sutilezas de la dialéctica, preparándose así la teología escolástica, mientras que la controversia de los universales inaugura también la filosofía escolástica, abriendo el ciclo de las cuestiones más netamente filosóficas. El entusiasmo ardoroso de una especulación que se inicia, produce excesos y errores perniciosos: las audacias de los realistas y antirrealistas extremos trastornan el misterio de la Trinidad, y reaparece, con la ayuda de las exageraciones del realismo, el eterno enemigo del teísmo católico, el panteísmo.

Todo esto provoca la intervención moderadora de la Iglesia y las condenas de su magisterio; entretanto, algunos espíritus débiles o de orientación distinta, se atemorizan y predican el abandono de las especulaciones racionales. Es el fenómeno natural que ya hemos visto ocurrir cuando por primera vez se encuentra la doctrina cristiana con la filosofía, en la época de los Padres (párrafo 54) y que se repetirá también en otros períodos de renovación intelectual (Ver también el Tradicionalismo).

Pero entre las dos opuestas exageraciones, se abre el camino y se afirma la verdad, de acuerdo con las directivas marcadas por S. Anselmo y que otros desarrollaron, al mismo tiempo que una prudencia más iluminada y una mayor tranquilidad espiritual permiten extender cada vez más el campo de la especulación filosófica, con el apoyo de nuevas fuentes que aparecen hacia fines del siglo. Así se prepara el siglo XIII, en el que veremos subir a un altísimo grado de perfección la filosofía y la teología escolásticas.

71. LA FILOSOFÍA DE LOS ÁRABES Y DE LOS HEBREOS. — Casi contemporáneamente con el Renacimiento Carolingio, también entre los árabes, al concluir las primeras conquistas, comenzó un período de cultura que duró alrededor de tres siglos, y es entonces cuando se forma una filosofía árabe, que llega luego a encontrarse con la occidental. La filosofía árabe es tributaria de Aristóteles[1], pero el filósofo griego sufrió no pocas deformaciones, debidas ya sea a defectuosas traducciones (a través del sirio), ya sea a los comentarios neoplatónicos, o también a las propias interpretaciones arbitrarias de los pasajes oscuros, sin contar el esfuerzo para armonizar el aristotelismo con el Corán.

Las principales particularidades del aristotelismo árabe son: *a)* la teoría de la emanación, fruto a un tiempo de la influencia neoplatónica y de la fusión del dualismo de Aristóteles con el dogma de la creación; *b)* la teoría del intelecto, único agente para todos los seres humanos (párrafo 33).

Los principales filósofos árabes fueron: en Oriente, en la escuela de Bagdad, Al-Farabi (fallecido en el año 950) y *Avicena* (Ibn-Sina, 980-1036), médico y filósofo, que explicó el origen del mundo por Dios, mediante una emanación gradual de las inteligencias de las varias esferas celestes, hasta la inteligencia agente, de la que derivan las distintas almas, mientras que la materia es eterna.[2] Siguió más tarde *Al Gazel* (Gazali, 1085-1111), que en nombre de la ortodoxia musulmana combatió todas las espe-

---

(1) AVERROES llegó a decir: "*Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus.* La doctrina de Aristóteles es la suprema verdad, porque su inteligencia fué el fin de la inteligencia humana." *Proemium in Aristotelis Physicam.*

Algunos califas protegieron estos estudios y establecieron en Bagdad un colegio de traductores, en su mayor parte cristianos de la Siria, que tradujeron al árabe muchas obras de filósofos griegos. (N. DEL T.).

(2) Las principales doctrinas de Avicena las recuerda S. Tomás, en la *Suma Teológica*, I, q. XLV, a. 5; q. XVLII, a. I; q. LXXXIX, a. 4 y las estudia A. COICHON, *Introduction à Avicenne*, Desclée, París.

culaciones filosóficas, en un libro intitulado *Destrucción de los filósofos.*

Más tarde surgió la filosofía entre los árabes de España, sobre todo, gracias a *Averroes* (Ibn-Rosh, 1126-1198), de Córdoba, que contestó a Al Gazel, reivindicando los derechos de la filosofía con su obra *Destrucción de la destrucción.* Averroes conservó la materia eterna y acentuó la teoría de la inteligencia separada, haciendo único y existente no sólo el intelecto agente, sino también el intelecto posible o pasivo, es decir, tanto la facultad que produce las ideas, como la que, recibiéndolas, conoce; ésta se instalaría sólo en forma accidental y transitoria en cada hombre, realizando en el mismo el acto de entender. Dado que en el acto de comprender consiste especialmente nuestra actividad espiritual, al negarlo a cada hombre, resultaba lógicamente negada la espiritualidad y la inmortalidad del alma individual.

Todo esto afirma Averroes hallar en Aristóteles, del que fuera gran admirador y comentador,[1] acordándolo con las doctrinas religiosas musulmanas mediante interpretaciones amplias y alegóricas del Corán. Esto explica cómo más tarde en Europa el averroísmo se convertirá en símbolo o sinónimo de incredulidad.[2]

---

(1) Ver S. Tomas, *De unitate intellectus contra Averroistas,* y *Summa Theologica,* I. q. CXVII, a I. El Santo le llama, más que peripatético, *peripateticæ philosophiæ depravator* (*corruptor de la filosofía peripatética*). Dante, *Inf.,* c. IV, v. 144. (Y Averroes, de la ciencia corifeo); *Purg.,* c. XXV, v. 64.

(2) Se le atribuye la teoría famosa de las *dos verdades,* según la fe y según la razón, que luego formó parte del averroísmo latino: *"Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem.* Necesariamente deduzco por la razón que el intellecto es uno en número, pero también firmemente creo lo contrario, por la fe." Estas palabras, empero, referidas por Santo Tomás en su opúsculo *De unitate intellectus contra Averroistas,* no salen de los labios de Averroes, sino de un averroísta latino de su época.

Acerca de la filosofía árabe, ver De Wulf, *Obra citada,* Gonzalez, *Obra citada,* Forget, *Los filósofos árabes y la filosofía escolástica* (Informe al Congreso cient. internac. de los catól. en Bruselas, 1895); Renan, *Averroes y el averroísmo;* Carra de Vaux, *Avicena y Gazali.*

Afín y dependiente de la filosofía árabe es la filosofía de los hebreos: Avicebrón (Salomón Ibn Gebirol, 1020-1070, aproximadamente), de Málaga, autor de un libro *Origen de la vida (Fons vitæ),* muy conocido por los escolásticos del siglo XIII, y *Moisés Maimónides* (*Moses ibn* Maimoun, 1135-1204), de Córdoba, también muy citado (Rabí Moisés) y autor del famoso libro *Guía de los extraviados.* Naturalmente, ellos tratan de conciliar el aristotelismo con el judaísmo, a menudo con la ayuda del neoplatonismo. Una de las doctrinas de Avicebrón, admitida luego por muchos escolásticos del siglo siguiente, es la composición de materia y forma, extendida a todas las sustancias infinitas.

II. — EL ESPLENDOR DE LA ESCOLASTICA

72. Carárter general y división. — En esta época surgen en la filosofía *escolástica* las grandes síntesis, en las que estudian todas las ramas de la filosofía y todas se desarrollan armónicamente por ingenios de valor indiscutido, como Alejandro de Hales, San Buenaventura, San Alberto Magno, S. Tomás, Duns Escoto.

También en este período, al lado de la gran corriente escolástica que domina todas las escuelas principales de Francia, Inglaterra e Italia, continúa una corriente abiertamente contraria, representada por el *averroísmo.*

Los escolásticos de este siglo pueden dividirse en tres grupos, bastante distintos por el tiempo y el pensamiento:

a) los escolásticos anteriores a Santo Tomás y principalmente la escuela franciscana con Alejandro de Hales y San Buenaventura, en quienes se manifiesta aún el influjo agustiniano;

b) la escuela de San Alberto Magno y Santo Tomás, mas decididamente peripátética;

c) la escuela de Dunst Esocto.[1]

73. Causas que favorecieron el nuevo despertar filosófico en el siglo xiii.[2] — *a)* Nuevos descubrimientos y traducciones ponen a disposición del Occidente obras hasta ese momento ignoradas, especialmente *toda la enciclopedia aristotélica,* de la que no se conocían antes más que el *Organon* y los comentarios árabes. Desgraciadamente, con excepción de algún fragmento, las primeras traducciones latinas de Aristóteles, que poseyeron los escolásticos del siglo XIII, no se hicieron directamente del griego, sino del árabe. Ahora bien, si se reflexiona que las mismas versiones árabes no eran directas, sino hechas a través del sirio, se comprende que el texto en latín obtenido de tal modo estaba muy lejos de presentar todos los caracteres de la fidelidad. Además, los comentarios árabes que se hacían circular simultáneamente, sobre todo los de Averroes (párrafo 71), contribuían a modificar aún más, empeorándolo, el pensamiento de Aristóteles, hasta presentarlo como sostenedor del materialismo.

Por esto ocurrió que al comienzo del siglo XIII, y justamente por un Concilio de París en 1210 y algunos años después por un Legado Pontificio, se *prohibió solemnemente* en París *el estudio de la Física y de la Metafísica, de Aristóteles,* al mismo tiempo que se prohibían las obras panteístas de Almerico de Chartres y David de Dinant, cuyos secuaces abusaban del nombre de Aristóteles. La prohibición fué repetida después otras veces, con la reserva, sin embargo, de tener vigor hasta que las obras fueran revisadas y corregidas. A este trabajo de corrección contribuyeron mucho los comentarios de Alberto Magno y Santo Tomás. Hacia la mitad del siglo hubo ya traduc-

---

(1) Acerca del llamado *agustinismo* (párrafo 62) y del *peripatetismo* de este período, ver De Wulf.

(2) Ver De Wulf, *Obra citada;* por lo que se refiere a la prohibición de Aristóteles, ver Talamo, *El Aristotelismo en la Escolástica,* parte II, cap. VII y VIII.

ciones directas del griego (una la obtuvo S. Tomás de un erudito de su orden, Guillermo de Moerbeke), y entonces las prohibiciones perdieron su vigencia.

b) Los estudios tomaron otro impulso en el siglo XIII a raíz de fundarse las *Universidades*. Las más famosas por sus estudios filosóficos y teológicos fueron la de París, creada hacia el año 1200 por la agrupación de todos los maestros y alumnos agregados a las viejas escuelas de la catedral *(universitas magistrorum et scholarium)*, y la de Oxford en Inglaterra, nacida hacia mediados del siglo. Sobre todo, la universidad de París es el verdadero centro de la cultura filosófica y teológica en el siglo XIII, todos los mejores maestros pasaron por sus cátedras, mientras que otras, especialmente las de Padua y Bolonia, se distinguían en la ciencia jurídica.[1]

c) A su vez, las dos grandes Órdenes religiosas, de los Dominicos y de los Franciscanos, contribuyeron mucho al reflorecimiento de los estudios de teología y filosofía. Casi todos los mejores doctores de este siglo pertenecen a las dos Órdenes; su ingreso en las universidades provocó en un primer momento viva oposición entre los profesores laicos, lo que luego dió lugar a una beneficiosa emulación.

III. — ALEJANDRO DE HALES Y S. BUENAVENTURA

74. ALEJANDRO DE HALES. — Inglés de nacimiento, estudió y enseñó en París. Fué el primer franciscano que enseñó en la Universidad. Muy apreciado por sus contemporáneos, mereció gran estimación del mismo S. Tomás. Falleció en 1245 y le quedó el título de *Doctor irrefragabilis*.

---

(1) La investigación más acabada sobre el tema, verla en: STEPHEN D'IRSAY, *Histoire des universités des origines à nos jours*, París, Picard, 1933.

Dejó una *Summa Theologica (universæ theologiæ)*, sin acabar y tal vez retocada por otros más tarde. Está dividida en 4 partes, que tratan, respectivamente, de Dios, de la Creación, de la Encarnación y de los Sacramentos; naturalmente, en este plano de por sí teológico, se injertan los problemas filosóficos. Cada parte está dividida en cuestiones, cada cuestión en capítulos. Éstos comprenden algunas objeciones, a las que generalmente se opone un argumento de autoridad; sigue la demostración de la tesis y, finalmente, la contestación a los argumentos contrarios. Es el método seguido en todas las Sumas que se escribieron más tarde, sin excluir la de S. Tomás.

Alejandro de Hales es, tal vez, el primero que dispone de toda la obra filosófica de Aristóteles, en la que se inspiran a menudo sus doctrinas, preanuncio sustancial de las de los escolásticos que vendrán después. Pero no faltan incertidumbres: por ejemplo, acerca de las ideas de materia y de fuerza (una materia prima, potencia pura, existiría hasta en los ángeles y en el alma humana, y en el mismo cuerpo podrían existir varias formas sustanciales) y acerca de las teorías de la unión del alma con el cuerpo y las del conocimiento; a este respecto, funde en parte la doctrina aristotélica con la agustiniana, admitiendo el intelecto agente y la abstracción exclusivamente pa-las ideas del mundo corpóreo.

75. San Buenaventura (1221-1274). — San Buenaventura (Juan de Fidanza), nacido en Bagnorea, entró joven aún en la Orden de los Franciscanos. Enviado a la Universidad de París, tuvo como maestro a Alejandro de Hales y luego enseñó él mismo teología, recibiendo sólo más tarde, juntamente con S. Tomás, el título de Maestro, por la adversión provocada en esa Universidad contra los religiosos. En esas controversias, con Alberto Magno y S. Tomás, fué uno de los delegados que se apersonaron al Papa para defender la causa de los monjes. Fué General de su Orden y luego cardenal y obispo de Albano. Murió

en Lyon, durante el Concilio ecuménico reunido allí. Fué llamado *Doctor seraphicus.*[1] Sus obras más importantes, en filosofía, son un comentario a los *Libros de sentencias* de Pedro Lombardo, *Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam.*

Domina en San Buenaventura una tendencia mística y afectiva, que no traba, sin embargo, el rigor del razonamiento.

a) S. Buenaventura distingue netamente el conocimiento místico, debido a la contemplación y fruto de la gracia, del modo natural de conocer. Así, en su *Reductio artium ad theologiam* da una clasificación de las ciencias, según la naturaleza de la luz necesaria para conseguirlas: artes mecánicas, física, filosofía, teología. Y puesto que todas estas luces nos vienen de Dios, llega a la conclusión de que todos nuestros conocimientos también vienen de Dios, de la misma manera que a Él conducen. En el *Itinerarium mentis in Deum,* hablando de la unión con Dios, límite y término de nuestro saber, distingue los ojos de la carne, que sólo nos permiten hallar con los sentidos los rastros de las perfecciones divinas en las criaturas materiales; los ojos de la razón y los de la contemplación. Únicamente en este último estado, nuestra alma llega directamente Dios, y no llega, en cambio, en la forma natural de nuestro conocimiento. Si se consideran las distintas expresiones de S. Buenaventura, algunas de las cuales parecerían atribuirnos la intuición inmediata de Dios, a la luz de estas clasificaciones generales de nuestros modos de conocimiento, debe excluirse que haya enseñado una

(1) DANTE, *Paraíso,* c. XII, v. 127. Merecen consultarse acerca de S. Buenaventura: A. DE MARGIERE, *Ensayo sobre la filosofía de S. Buenaventura* (París, 1855); DE MASTIGNE, *La escolástica y las tradiciones franciscanas* (1882), y la edición Quaracchi de las obras del Santo (1882-1902), que contiene muchos estudios críticos valiosos.

Ver también LEMMENS, *San Buenaventura* (Milán, Editorial "Vita e Pensiero", 1921).

doctrina parecida a la que luego fué de los ontólogos. Además, su pensamiento aparece claro en las obras más definidamente filosóficas, como en el *Comentario de las Sentencias*, donde afirma que en esta vida podemos conocer a Dios únicamente por intermedio de las criaturas que son sus efectos.[1]

b) Referente a la doctrina agustiniana de la *iluminación*, que explicaría el origen de nuestras ideas por una acción divina sobre nuestra inteligencia (párrafos 56, 62), el pensamiento de S. Buenaventura parece acercarse al de su maestro Alejandro de Hales. Se inclina a interpretar la teoría de S. Agustín en el sentido de que Dios es la luz de nuestra inteligencia, porque es el fundamento objetivo de la verdad de las cosas y la causa de nuestro intelecto (ésta será también la interpretación de Santo Tomás); y no parece admitir, además, por lo menos para *todos* nuestros conocimientos, una iluminación especial que cree directamente las ideas en el intelecto: a las ideas atribuye, en cambio, un origen a través de los sentidos y de la experiencia.[2]

c) En los demás problemas filosóficos, S. Buenaventura reproduce sumariamente a Alejandro de Hales. Admite, como éste, la pluralidad de las formas sustanciales y la existencia de una materia primera espiritual en el alma y en los ángeles. Retomando el famoso argumento de S. Anselmo, lo corrige: al tener una idea propia de Dios, se vería que su esencia incluye la existencia. En el

---

(1) Ver *II. Sent.*, d. 23, a. q. 3; citado por BILLOT, *De Deo Uno*, Th., II, 3; y una cuestión inédita publicada en la edición Quaracchi de las obras del Santo, tomo V. pág. 17 y sigg.

Ver también A. CONTI, *Historia de la Filosofía;* LIBERATORE, *Del conocimiento intelectual* y *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonav.,* (Quaracchi, 1883) y *S. Bonaventurae opera omnia,* (Quaracchi), tomo V, el escolio de la página 313.

(2) La visión integral de esta filosofía la da E. GILSON, *La Philosophie de Saint Bonaventure,* Vrin, 1925.

problema de la creación eterna, que se discutió mucho en el siglo XIII como reflejo de las doctrinas aristotélicas acerca de la eternidad del mundo, está por la negativa.

76. La escuela franciscana. — El impulso dado a los estudios por Alejandro de Hales y S. Buenaventura continuó en la Orden Francisca gracias a discípulos que siguieron las directivas de ambos maestros. Uno de éstos, *Pedro Olivi* (fallecido en 1298), empeorando la teoría de los maestros acerca de la pluralidad de las formas, afirmó que el alma intelectiva en el hombre no es directamente forma del cuerpo. Esta doctrina, denunciada en el *Concilio de Vienne*, en Francia, en 1311, fué condenada como hereje por Clemente V.(1)

IV. — ALBERTO MAGNO Y SANTO TOMAS

77. S. Alberto Magno (1193 ó 1206-1280). — San Alberto, nacido en Suabia de la familia de los condes de Bollstaedt, estudió en las principales escuelas de su tiempo y, sobre todo, en París y Padua. Incorporado a la Orden de Santo Domingo, enseñó con gran éxito filosofía y teología en muchas ciudades, especialmente en Colonia y París. Tuvo altos cargos en su orden y fué elegido obispo de Ratisbona, pero abandonó muy pronto esta dignidad, reanudando sus estudios en el convento de Colonia, desde donde, más que octogenario, se fué a París para defender a su discípulo S. Tomás, fallecido unos años antes, cuando surgió una violenta oposición contra sus doctrinas. Mereció el nombre de *Magno* (grande); sus contemporáneos, por la amplitud de su saber, lo llamaron *Doctor universalis.*(2)

---

(1) Ver Card. Zigliara, *De mente Concilii Viennensis, etc.* (Roma, 1878).

(2) Sobre la obra de S. Alberto Magno véase principalmente Gilson, *La filosofía en la Edad Media.*

Sus obras principales son una *paráfrasis* de todos los libros de Aristóteles; *De unitate intellectus contra averroistas;* un comentario sobre los *Libros de las sentencias,* de Pedro Lombardo; *Summa Theologiæ, Summa de creaturis; De animalibus,* etc. Se impugna la autenticidad de una *Summa philosophiæ naturalis* o *Philosophia pauperum.*

a) Alberto Magno fué, entre los escolásticos, el primer gran vulgarizador de Aristóteles. Su obra, sin embargo, más que un comentario es una paráfrasis que le permite exponer también sus propias ideas.

b) En su obra se hallan ya casi todas las doctrinas principales de la escuela tomista, pero sin esa lucidez, esa precisión y ese vínculo orgánico, que tuvieron luego en su eximio discípulo. Con la antigua Escolástica, sostiene: la pluralidad de las formas, también en el conjunto humano, donde el alma no es una forma *corporeitatis;* la composición sustancial de las sustancias espirituales, sustituyendo a la materia primera de S. Buenaventura un *quid* sustancial, que llama *fundamentum,* determinado por una forma; para él, la materia primera no es pura potencia, sino que contiene en sí misma las *rationes seminales.*

c) Contribuyeron a aumentar su fama una inmensa erudición y el estudio de las ciencias naturales, fundado en numerosas y diligentes observaciones, de acuerdo a lo que podían permitir los tiempos en que vivió.

78. Santo Tomás (1227?-1274).

Vida y obras. — Santo Tomás, llamado el *Doctor angelicus,* tanto por la agudeza de su mente como por la pureza de sus costumbres, nació en el castillo de Roccasecca, cerca de Aquino, en el reino de Nápoles, de familia nobilísima, y recibió su primera educación en el monasterio de Monte Casino y luego en la universidad napolitana. Joven aún, entró en la Orden de los Dominicos, fué enviado a

París y luego a Colonia a la escuela de Alberto Magno, y desde 1252 hasta 1259 enseñó filosofía y teología en la Universidad de París, donde sostuvo valientemente en sus escritos la lucha contra los adversarios de la enseñanza de los regulares, guiados por el rector de la escuela, Guillermo de Saint-Armour. La victoria, obtenida con la intervención del pontífice Alejandro IV, fué sellada con la concesión oficial del título de *magister* a Santo Tomás y San Buenaventura, en el año 1257. Invitado desde Italia, fué agregado por unos años a la Corte papal y enseñó en Roma y Bolonia; desde 1269 hasta 1272 estuvo otra vez en París, donde combatió al averroísmo de Sigerio de Brabante, para volver a Nápoles, llamado a esa Universidad por Carlos de Anjou. Murió en Fossa Nova, cerca de Terracina, en viaje para Lyon como enviado del papa Gregorio X al Concilio allí reunido.(1)



SANTO TOMÁS

Sus obras son muy numerosas. Además de varios co-

(1) DANTE, *Par.*, c. X, v. 94-99. De la filosofía de S. Tomás hay un sinnúmero de comentarios: no abundan en cambio los trabajos sintéticos y críticos. Recordaremos: A. SERTILLANGES *O. P. S. S. Tomás de Aquino, y La filosofía moral de S. Tomás de Aquino* (París, Alcan). Más breve un perfil de M. GRABMANN, *S. Tomás de Aquino. Una introducción a su personalidad y a su pensamiento* y una breve síntesis de la concepción tomista de F. OLGIATI, *El alma de S. Tomás* (Milán, "Vita e Pensiero", 1923). Entre las numerosas publicaciones en ocasión del VI centenario de la canonización en 1923, cabe recordar: *S. Tomás de Aquino* (Milán, "Vita e Pensiero"), tomo de escritos auspiciados por la Universidad Católica de Milán.

Para la cronología de su vida y escritos ver: P. A. WALZ, O. P., *Chronotaxis vitæ et operum S. T.*, Revista "Angelicum", Roma, vol. 16, año 1939; otros estudios en castellano: MARITAIN, J.. *El doctor angélico*, Desclée Buenos Aires; PETITOT, L., O. P. *La vida integral de Santo Tomás de Aquino*, C. E. P. A., Buenos Aires, 1941.

mentarios a la S. Escritura, sus obras principales y de segura autenticidad son:

a) Comentarios a muchos libros de Aristóteles: son notables los de los tratados *De interpretatione, Analytica posteriora, De Anima, Physica, Metaphysica, Ethica, Politica.*

b) Otros comentarios: *In quatuor Libros Sententiarum, De hebdomadibus* y *De Trinitate* de Boecio.

c) Muchos opúsculos originales: *De ente et essentia, De æternitate mundi contra murmurantes, De spiritualibus creaturis, De unitate intellectus contra averroistas, De mixtione elementorum, De principio individuationis, De fallaciis,* etcétera.

d) Obras originales: *Summa Theologica, Summa contra Gentiles* (apología de las verdades de la fe cristiana, dirigida principalmente contra los árabes), *Quæstiones disputatæ (de potentia Dei, de malo, de veritate,* etc.), *Quodlibetales* (cuestiones varias), *Compendium Theologiæ, De regimine principum* (en 4 libros, de los que sólo los 2 primeros son auténticos.[1]

De las enumeradas, el ensayo *De ente et essentia,* que revela ya hondura metafísica, y el *Comentario a las sen-*

(1) Las mejores ediciones recientes de las obras de S. Tomás son: las de Fiaccadori de Parma (1851) en 25 tomos infolio y la Leonina, comenzada por los Dominicos romanos en 1882 por orden de León XIII. Acerca del catálogo general oficial de las obras de S. Tomás, publicado por MANDONNET, ver la *"Revista de Filosofía Neo-escolástica"* de octubre 1910, pág. 551. Ver también GRABMANN, *Obra citada.* MANDONNET ha publicado una abundante bibliografía tomista.

En castellano existe una traducción de la *Summa* realizada por HILARIO ABAD DE APARICIO, Madrid, 1881, cinco volúmenes que se caracterizan por su fidelidad; entre nosotros, el P. ISMAEL QUILES ha publicado la *Suma Teológica* (Selección), en la Colección Austral de Escasa-Calpe; y la "Biblioteca de Doctrina Católica" ha vertido del alemán la *Introducción a la Suma Teológica,* de MONS. GRABMANN (Librería Santa Catalina, 1942).

De *El Ente y la Esencia* hay edición en castellano, traducida por el PBRO. JUAN SEPICH y editada por la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

tencias, son los primeros frutos de su primera enseñanza en París; poco posterior es la *Summa contra Gentiles;* última, entre las obras mayores, es la *Summa Theologica,* la que mejor refleja el pensamiento definitivo de S. Tomás.

Y esta *Summa* es realmente la obra maestra del Angélico, más aún, de toda la Escolástica. Representa la enciclopedia del saber filosófico y teológico de la época. Dividida en tres partes, cada una de éstas está subdividida a su vez en cuestiones (613 en total) y artículos (3122), a la manera de la *Summa* de Alejandro de Hales (párrafo 74). La primera parte trata de Dios y la creación, estudiando, entre las cosas creadas, sobre todo a los ángeles y al hombre; la segunda (dividida en dos partes: *prima secundæ* y *secunda secundæ*) se ocupa del fin del hombre, de los actos humanos, de las pasiones, los vicios, las virtudes y las leyes; la tercera, de la Encarnación y de los Sacramentos. Esta última parte no fué concluída por S. Tomás; para completar el tratado se le agregó un *Suplemento,* extractado del comentario del mismo S. Tomás al libro IV de las Sentencias.[1]

79. CARACTERES DE LA FILOSOFÍA DE S. TOMÁS. — Destácanse en S. Tomás, de manera eminente, dos cualidades comunes, generalmente, a todos los escolásticos: *a)* la tendencia a armonizar filosofía y teología, razón y fe, aun manteniendo su distinción [2]; *b)* el cuidado de combinar

---

(1) La *Suma* de S. Tomás mereció las más vivas alabanzas también de filósofos no escolásticos. Así COUSIN en su *Curso de la historia de la filosofía,* I, 9, pudo decir que la misma "es uno de los grandes monumentos del espíritu humano en la Edad Media, y comprende, juntamente con una elevada metafísica, un sistema completo de moral y de política". Se pueden ver otros juicios en las citas de TALAMO, *El Aristotelismo en la Escolástica,* parte I, c. V, y de A. CONTI, *Historia de la Filosofía,* tomo II, cinco lecciones dedicadas a S. Tomás y a Dante.

(2) De la doctrina de S. T. acerca de las relaciones entre ciencia y fe, diremos más adelante. Aquí, para demostrar la tendencia de S. T. en mantener la distinción entre ambas, recordaremos el *Opus X* (noveno de la edición parmense): *De articulis XLII ad Joannem de Vercellis,* donde —al contestar muchas

la investigación personal con el respeto a la tradición, aun la simplemente filosófica, sin buscar lo nuevo o lo antiguo, sino la verdad.[1] De ello dimana el estudio diligente de Aristóteles, que conoce a fondo, y las frecuentes citas de Platón, Dionisio el Areopagita, San Agustín, Averroes, Avicena y Moisés Maimónides; pero él, con estos materiales, construye una síntesis original, alejándose a veces también de las opiniones comunes a su tiempo.

Las características pecualiares del Angélico, que atrajeron en su época numerosos oyentes alrededor de su cátedra y luego determinaron el interés por sus obras, son la concepción vasta y profunda y, al mismo tiempo, la exposición admirablemente clara y precisa.

---

cuestiones que le propusiera el general de su Orden— insiste en la necesidad de no confundir lo que corresponde a la fe con los problemas de la ciencia y de la filosofía: "*Unde mihi videtur tutius esse, quæ philosophi communius senserunt et nostræ fidei non repugnantia, neque sic esse asserenda ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur, neque sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio praebeatur.* De donde me parece más seguro que las cosas que los filósofos sintieron en la forma más común y no repugnan a nuestra fe, ni puedan ser afirmadas como dogmas de fe, aun cuando se introduzcan a veces bajo el nombre de los filósofos, ni deban ser negadas como contrarias a la fe, para no ofrecer a los sabios del mundo la ocasión de combatir la doctrina de la fe". Típica resulta al respecto su actitud en la cuestión de la posibilidad de la creación *ab æterno,* que provocó asombro; véase *Suma Teol.*, 1, q. XLVI, a. 2; y el opúsculo *De æternitate mundi, contra murmurantes.*

(1) Ver TALAMO, *El Aristotelismo en la Escolástica,* parte II, c. 10. S. Tomás formuló también en forma explícita la teoría del progreso del saber, al que contribuyen conjuntamente la tradición y los nuevos descubrimientos: "*Ad hominis naturam pertinet ratione uti ad veritatis investigationem. Rationis autem proprium est non statim apprehendere veritatem. Et ideo ad hominem pertinet paulatim in cognitione veritatis proficere... Ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione prædecessorum.* Pertenece a la naturaleza humana emplear la razón para investigar la verdad. Pero no es propio de la razón aprehender inmediatamente la verdad. E incumbe igualmente al hombre progresar paulatinamente en el conocimiento de la verdad... A la cual corresponde también agregar lo que faltara en la consideración de los predecesores". *In Lib. I. Ethic.*, lección XI.

80. La filosofía de Santo Tomás. — I) *Concepto de la filosofía.* Para Santo Tomás, la filosofía es el estudio de las razones últimas y universales de las cosas. Por lo tanto, es ciencia en el grado más elevado de la palabra, de acuerdo con el concepto aristotélico de la ciencia: *cognitio rei per causas* (conocimiento de la cosa por sus causas); y se distingue de las demás ciencias particulares, que se ocupan de las diversas especies de entes, y se limitan a sus causas próximas. En otras palabras, mientras las ciencias particulares están consagradas al estudio pormenorizado y analítico de la naturaleza, la filosofía, ciencia máxima, es un conocimiento sintético de la misma naturaleza, porque extrae de la variedad de lo real lo que es común a todas las cosas. Este objeto inteligible común se reduce al movimiento, a la cantidad, a la esencia, de donde la división de la filosofía especulativa en *física* (la filosofía natural o cosmología, que no debe confundirse con la física, ciencia experimental), *matemática* y *metafísica.*(1)

II) *Relaciones entre la filosofía y la teología.* Hemos dicho que la teoría de las relaciones amistosas entre filosofía y teología, que en su base es común a toda la Escolástica, se torna más precisa y, en esta forma, más definitiva en Santo Tomás. Su pensamiento al respecto comprende los siguientes puntos:

a) La filosofía y la teología son dos ciencias distintas, hasta cuando se ocupan de los mismos objetos, porque una procede mediante la investigación racional, la otra se funda en la revelación divina.(2) Sin embargo, no pueden

---

(1) Ver De Wulf, *Hist. de la filos. med.*, e *Introduct. a la filosof. neo-escolást.* También entonces se distinguían lo suficiente las ciencias experimentales (como se transparenta en los reglamentos de la Facultad de Artes de París, que comprendían la astronomía, la botánica, etc.), de la filosofía y aquéllas eran una preparación para ésta. Ver S. Tomas, *In lib. Boetii de Trinitate*, q. V. a. 1.

(2) Ver C. Gent., II, c. 4; *Sum. Theol.*, I. q. I. a. 1 y ad 2, Q. IV.

contradecirse, porque una verdad no puede contradecir a otra y tanto la razón correcta como la revelación divina son fuentes de verdad.[1]

b) Pero guardan estrechas relaciones mutuas. La teología confirma y ayuda a la razón y, por lo mismo, a la filosofía, con la autoridad de la palabra divina, sobre todo respecto a las verdades fundamentales de la vida religiosa y moral; más aún, para estas verdades, en atención a las condiciones de la mayoría de los hombres, una revelación era moralmente necesaria.[2] A su vez, la filosofía sirve a la teología, para demostrar ciertas verdades preliminares a la fe, como la existencia de Dios, para aclarar por analogía la misma enseñanza de la Fe y para rechazar las objeciones.[3]

III) El *método,* para S. Tomás como para Aristóteles, es el analítico-sintético, vía intermedia entre el empirismo que no sabe elevarse por sobre los hechos señalados por la experiencia, y el idealismo que no los tiene en cuenta. Santo Tomás enseña que se ha de comenzar por la observación para elevarse luego a la naturaleza y a las causas de las cosas, y volver de nuevo a descender para realizar la síntesis científica, aplicando los principios generales a los casos particulares. El uso de este método aparece evidente en el estudio de las facultades y de la naturaleza humana, en la primera parte de la *Summa.*[4]

IV) Las *doctrinas* de S. Tomás son las que en adelante constituyen siempre la mejor parte de la filosofía escolástica. Su fondo es la doctrina de Aristóteles, pero muchos puntos están corregidos, otros toman mayor desarrollo y dilucidación o han sido agregados *ex novo.*

---

(1)) Ver C. GENT., I. c. 7.

(2) V. C. GENT., I, c. 4; *Sum. Theol.,* I, q. I, a. 1.

(3) V. el famoso pasaje de la *Expos. in lib. Boetii de Trinitate,* q. II, a. 3. Ver también un artículo del autor, "*La teología de S. Tomás,* en la "Scuola Cattolica", julio-agosto de 1924.

(4) GRABMANN, *S. Tomás de Aquino.*

a) Por eso, análisis más profundos permiten que S. Tomás establezca con mayor claridad la noción de *verdad* (*adæquatio rei et intellectus:* adecuación de la cosa y del intelecto) y el valor objetivo del conocimiento como representación de una realidad.

b) La demostración de la existencia de Dios es completada; con S. Tomás aparecen netamente las cinco pruebas: el movimiento, la eficiencia, la contingencia, los grados de perfección y el orden del universo.[1] Por lo que se refiere a la naturaleza de Dios, el concepto aristotélico de motor inmóvil se integra, como se ve en Alberto Magno, con el de ser infinito; del desarrollo de estos conceptos deduce el Santo todos los demás atributos. A la relación de causa final entre Dios y el mundo se agrega la otra mucho más importante de causa eficiente, más aún, creadora: y S. Tomás refiere y rechaza los argumentos de Aristóteles acerca de la eternidad del mundo y del movimiento.[2] Para completar luego la doctrina de las relaciones entre Dios y el mundo, S. Tomás demuestra la providencia de Dios que el filósofo griego había negado, y la felicidad de la vida futura, de la que calla Aristóteles.[3]

c) La *metafísica* se enriquece con una exposición más completa de la teoría del acto y de la potencia, de la que Santo Tomás halla una aplicación también en la distinción entre esencia y existencia de las criaturas, que le permite establecer más netamente la razón de la diferencia entre Dios y las criaturas. El ser es realmente un acto y por tanto no puede ser limitado sino en cuanto sea recibido en una potencia; por lo tanto, Dios, ser simplísimo, es infinito, mientras las criaturas son finitas, limitadas [4], por estar compuestas de esencia y existencia. Por la misma razón,

---

(1) Ver *Sum. Theol.* I, q. II, a. 3.

(2) Ver *Sum. Theol.* I, q. XLVI, a. 1; C. GENT., II, c. 31-37; *In VIII Phys.* lecc. II.

(3) Ver *IV Sent.*, d. XLIX, q. I, a. 1; *C. Gent.*, III, c. 75, 44.

(4) Ver *Sum. Theol.*, I, q. VII, a. 1-2; *C. Gentiles*, I, I, q. 28, 43.

Dios como acto puro que es, es único e inmultiplicable, porque la potencia es para el acto razón de multiplicación. Además, Dios, siendo el mismo ser (el acto de ser), no puede no existir, es decir, es el ente necesario, mientras las criaturas que no son el ser sino que lo reciben, pueden también no existir: son, pues, contingentes. Otra teoría que se va perfeccionando en la metafísica de Santo Tomás, es la muy importante de la analogía, aplicada a las perfecciones que atribuímos igualmente a Dios y a las criaturas; teoría que le permite evitar los dos escollos extremos del agnosticismo, que sostiene que Dios es para nosotros totalmente desconocido e "impensable", y del antropomorfismo, que empequeñece a Dios representándolo en forma humana. En la cuestión de los universales, como se dijo, S. Tomás, a la par de Alberto Magno, resucita definitivamente y consagra el realismo moderado de Aristóteles, fruto de la teoría psicológica de la abstracción: es decir, la idea universal es una representación de las cosas, en las que el *Intellectus* define la esencia en lo que tiene de común en los distintos individuos, despojándola (abstrayendo) de las notas individuales, que distinguen a los individuos, unos de otros.

d) La *psicología* aristotélica recibe de Santo Tomás notable desarrollo, sobre todo por lo que se refiere a la naturaleza del alma y a su unión con el cuerpo: la misma es forma del cuerpo y forma única, porque contiene virtualmente en sí también la perfección de las formas inferiores y por eso permite a la materia ser cuerpo y a la vez cuerpo vivo y sensitivo; sin embargo, es forma subsistente, en cuanto, aun actuando la materia y formando con la misma una sola sustancia, no es absorbida completamente por aquélla, de modo que como posee una operación propia (la del intelecto y de la voluntad), tiene la facultad de conservar su esencia aún separada del cuerpo. De esto surge la inmortalidad del alma. También la psicología aristotélica del conocimiento halla en Santo Tomás ilustración y desarrollo. La sensación es una intuición del objeto, de-

terminada por una impresión que ejerce el objeto mismo sobre el órgano animado (especie impresa), a la cual el sentido reacciona a su manera, es decir, conociéndolo. El conocimiento intelectual depende de la sensibilidad; su objeto propio es lo universal, abstraído de las cosas sensibles, por cuanto existe en nosotros una facultad (el intelecto agente) que frente a la imagen sensible o fantasma produce una representación de la esencia de la cosa misma, sin sus caracteres individuales *(species intelligibilis impressa)*[1]; entonces otra facultad (el intelecto posible o pasivo, porque debe ser determinado) recibe esta especie y por ella es llevada a su operación propia, que es la de conocer, representándose la esencia de la cosa: fruto de esta operación es la idea *(species expressa* o *verbum mentis)*, en la que conocemos el objeto. Las ideas primeras, que se refieren a las cosas materiales percibidas por los sentidos, sirven luego, a través de un proceso de analogía, para formarnos las ideas de las cosas superiores y espirituales. En oposición a las falsas y peligrosas interpretaciones averroístas del pensamiento de Aristóteles, Santo Tomás excluye enérgicamente la teoría del intelecto separado y único.[2] Acerca de la voluntad, S. Tomás afirma e ilustra la libertad de la misma en la elección de los bienes particulares.[3]

e) La *ética* halla su natural conclusión, por cuanto se funda en la obligación impuesta por Dios y está confirmada por una sanción.

f) En la *política,* Santo Tomás coloca en plena luz el verdadero concepto del poder público, establecido únicamente para el bienestar de la sociedad, finalidad que determina en sus justos límites el derecho de los gobernantes y el deber de obediencia de los súbditos. Para que

(1) Ver *Sum. Theol.,* I, q. LXXXV, a. t. c, et ad 4.

(2) Ver *Sum. Theol.,* I. q. LXXIX, a. 4, 5; *C. Gent.,* II, c. 73-78 y el opúsculo *"De unitate intellectus contra averroistas".*

(3) Ver *Sum. Theol.* I, I, q. X.

mejor corresponda a su fin, Santo Tomás cree que la mejor forma de gobierno es —teóricamente— la monarquía atemperada con elementos aristocráticos y democráticos.[1]

Santo Tomás, en algunos problemas debatidos en su tiempo, se distingue también de los escolásticos, sus contemporáneos, sobre todo de la escuela franciscana, y a veces del mismo Alberto Magno. Así, resultan doctrinas específicamente tomistas la teoría de la unidad de la forma sustancial en cada individuo; la de la simplicidad de las esencias angelicales; la del principio de individualidad, que S. Tomás hace residir para las cosas corporales en la materia, llamando orden una cantidad determinada *(signata quantitate)*; la de la posibilidad de la creación eterna, la de la distinción real entre esencia y existencia en las criaturas y la de la esencia del alma de sus potencias.[2]

V) Los problemas de la unidad de la forma y del principio de individualidad, que separaron la escuela tomista de la franciscana y en general de la escolástica más antigua, asumieron grandísima importancia en las disputas escolásticas del siglo XIII. Y se comprende fácilmente, si se consideran en relación con las doctrinas del averroísmo, que fué el gran enemigo de la filosofía cristiana en esa época. En realidad, podía parecer que si el principio de

---

(1) Ver *De regimine principum,* I, 6; *Sum. Theol.* I, II, q. XCVI, a. 4, q. CV, a. 1.

(2) Para una somera exposición sintética de la filosofía tomista ver GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino. Una introducción a su personalidad y a su pensamiento;* PEILLUBE, *Iniciación a la filosofía de Santo Tomás* (Editorial Litúrgica Española).

Los *"principia et pronunciata maiora"* de la filosofía de Santo Tomás han sido recogidos en *24 tesis,* aprobadas como tales por la S. Congregación de Estudios el 27 de julio de 1914. (Ver *Acta Apostolicæ Sedis,* año I, núm. 11, página 383).

Véase HUGON, *Las veinticuatro tesis tomistas.* Un florilegio de pasajes para empleo en las escuelas contiene el tomo editado en la colección dirigida por Coiazzi, S. TOMAS DE AQUINO, *El problema de la verdad,* con una introducción, etc., de SIRO CONTRI (Turín, Soc. Edit. Internacional). Véase también "Llas Mejores *Páginas de Santo Tomás de Aquino"* por A. D. Sertillanges O. P. y B. Beolanger O. P., publicado por Editorial DIFUSIÓN, en su Colección "Christus" (1945).

individualidad es la materia, el alma humana, separada del cuerpo al morir, debía perder su propia individualidad; lo que haría imposible la inmortalidad personal. Justamente por un procedimiento análogo, el averroísmo pretendía demostrar la unidad numérica del intelecto, excluyendo la inmortalidad personal. Por otra parte, también de la doctrina de la unidad de la forma sustancial en el hombre parecía emanar la misma conclusión, porque no se veía cómo pudiera subsistir sin el cuerpo el alma humana, forma del mismo. Esto puede explicar por qué los adversarios de Santo Tomás hayan podido hacer condenar estas dos doctrinas tomistas juntamente con las averroístas. Pero Santo Tomás contestaba que —una vez individualizada un alma por su unión con el cuerpo— el alma mantenía su individualidad aun separada del mismo, por la relación que conservaba con él, y que aun dando el ser al cuerpo, el alma lo excede *(superexcedit ipsum corpus)* en el ser y en su operación espiritual.[1]

VI) *Los errores físicos de Santo Tomás.* Se acusa al Angélico de haber admitido muchas opiniones equivocadas acerca de las ciencias físicas y naturales, como la incorruptibilidad de los astros, su influencia sobre las acciones de los cuerpos terrestres[2], las teorías aristotélicas de los lugares y de los movimientos naturales para los distintos cuerpos (el movimiento natural de los cuerpos terrestres sería rectilíneo, el de los celestes circular, por más perfecto), la teoría aristotélico-tolemaica de los cielos concéntricos que se movían alrededor de la tierra, la generación

---

(1) Ver C. Gent., II, 81, 68, 69; De unitate intellectus, etc.· por eso sin razón alguna GENTILE (*Los problemas de la Escolástica y el pensamiento italiano,* Bari, 1913) y DE RUGGIERO (*La filosofía del Cristianismo,* tomo III, Bari, 1920) quieren ver en estas doctrinas tomistas un principio de inmanencia, que no pasó inadvertido a la agudeza de Santo Tomás, pero que el Santo luego repudió por razones teológicas.

(2) Ver Sum. Theol., I, q. CXV, a. 3. Excluye sin embargo la influencia directa sobre los actos humanos, especialmente libres; ver allí mismo el art. 4. Comparar Dante, *Paraíso,* 58-60, XXII, 112-125, y *Purgatorio* XXX, 109, XVI, 69.

de animales inferiores de la materia inorgánica corrompida por la acción solar[1], etcétera.

El hecho es real, pero no debe sorprender; no pueden pretenderse de los hombres de ciencia del siglo XIII los conocimientos que se adquirieron muy luego, gracias a nuevos descubrimientos y nuevos instrumentos. Además, Santo Tomás no asume la actitud expresa del físico o del astrónomo; es teólogo y filósofo, y es en esa calidad de tal que toma las nociones de las otras disciplinas como las brindaban los que se creían competentes: *peritis in arte credendum*. Pero lo que más importa es que esas opiniones erróneas no son ni parte integral ni premisas de su sistema filosófico. Más aún, a veces Santo Tomás[2] demuestra no considerar como doctrinas firmes y ciertas estas opiniones de la física y de la astronomía de su tiempo; por lo cual cabe creer que no habría hecho a los descubrimientos de Galilei esa desgraciada oposición que hizo tanto daño a la suerte de la Escolástica en el siglo XVII.[3]

---

(1)) Ver *Sum. Theol.*, I, q. XCII, a. 1.

(2) Hablando del movimiento de los planetas, dice: "*Licet enim talibus suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum nondum ab hominibus comprehensum apparentia circa stellas salvantur.* Aun cuando hechas esas suposiciones se salvaran las apariencias, no puede decirse, sin embargo, que esas suposiciones sean verdaderas, porque las apariencias acerca de las estrellas según algunos se salvan de otra manera aún no comprendida por los hombres". *In lib. II de coelo et mundo*, lecc. XVII. Ver *Metaph.* libro VIII, lec. 4 y *Sum. Theol., I, q. XXXII,* a. 1 ad. 2.

(3) A buen seguro no hay que imitar al P. Ventura, que en un desahogo oratorio se atreve a decir: "Desafiamos a todos los semirracionalistas del mundo para que nos prueben que S. Tomás físico haya sido desmentido una sola vez por los descubrimientos modernos de la ciencia en astronomía, geología, química, anatomía y en todas las ramas de la historia natural" (*La filosofía cristiana,* t. 1, pág. 83). Pero no hay que olvidar tampoco que errores parecidos o análogos se hallan en los que se consideran como fundadores de la filosofía moderna. Así Descartes, contemporáneo de Galilei, cree que de la glándula pineal, donde reside el alma, salgan a través de los poros los espíritus vitales que hinchan los nervios y los músculos, y admite los cuatro elemen-

81. Lugar de la Filosofía de S. Tomás en la historia de la filosofía. — Sin extendernos más allá en los pormenores de la filosofía tomista, basta lo dicho para dar una idea de su gran importancia. Atesorando notables materiales recibidos en herencia a través de los siglos de la escuela peripatética, las correcciones que le había aportado el Cristianismo, el desarrollo de algunos puntos por comentadores y escolásticos precedentes, y agregando su análisis agudo y profundo, S. Tomás logró construir una grandiosa síntesis, en la que no hay campo del saber humano que permanezca inexplorado, y donde todas las cosas hallan naturalmente su lugar, en una estrecha unidad doctrinaria, y al mismo tiempo con una continua concordancia con la observación exterior, que rara vez se halla en otros. El valor de esta construcción filosófica no está menguado por su lenta preparación de siglos. Las grandes síntesis no son nunca la obra de una sola mente. Por esta razón, todos concuerdan, sin discrepancia, en reputar a Santo Tomás como el representante más insigne de la filosofía de su época.

Y, agregaremos, esta magnífica filosofía no ha perdido después su valor. A primera vista, podría parecer así, si consideramos los enormes progresos alcanzados por los conocimientos humanos en los siglos posteriores. Mas, si reflexionamos, es fácil comprobar que tales progresos innegables y gloriosos han podido agregarse a la síntesis escolástica, pero no la han destruído en sus líneas generales y fundamentales. Verdad es que nuevos métodos afortunadamente empleados trajeron una verdadera revolución en el campo de las *ciencias físicas,* en aquella época aún en la infancia. Mas esto no afecta a la síntesis filosófica, que no se ocupa de los mismos directamente y que en sus líneas generales encuentra una base suficiente en las obser-

---

tos de Empédocles (doctrina que perduró, por otra parte, hasta los experimentos de Lavoisier hacia fines del siglo XVIII), etcétera. Y Bacon, llamado el padre de la nueva ciencia, se mofó de las innovaciones de Galilei.

vaciones comunes posibles para todos, de manera que no hay descubrimiento de las nuevas ciencias naturales, que no pueda acomodarse a la metafísica antigua.

Los nuevos estudios de *fisiología,* juntamente con la introspección, han enriquecido, es verdad, la ciencia con nuevos datos acerca de la actividad de nuestra vida psíquica, que, sin embargo, atañe tan de cerca a una parte nobilísima de la filosofía. Pero todos estos elementos pueden muy bien insertarse en las grandes líneas de la psicología tomista, que se fundaba ya en los datos de la conciencia y reconocía que la actividad del alma dependía del organismo; más aún, estos nuevos elementos confirman la tesis fundamental de esa psicología, es decir, la naturaleza mixta del compuesto humano.[1] Finalmente, después de Santo Tomás llegó a asumir gran importancia y proporciones mucho mayores el *problema criteriológico,* fruto de nuevas orientaciones del pensamiento. Pero, aunque con actitud dogmática (la actitud crítica no es nunca la primera, porque nace después de la negación o de la duda), las grandes cuestiones de la verdad y de la certidumbre ocupan ya una parte muy amplia de la filosofía tomista, por lo que nada impedirá que más tarde desarrolle sus afirmaciones, como consecuencia de negaciones audaces.

Por esto se puede afirmar que —prescindiendo de algunos pormenores— se oponen a la síntesis tomista, no los progresos comprobados de los conocimientos humanos, sino los nuevos y distintos conceptos acerca del problema del conocimiento; porque no cabe duda de que —negada o puesta en duda la objetividad natural de nuestros conocimientos— se quita la base de las altas especulaciones a que la Escolástica se ha abandonado confiadamente. Pero aun frente a las nuevas actitudes de Descartes, Locke, Kant, Hégel, Comte y los otros que se inspiran en éstos,

(1) JOSE FRÖBES, S. J., *Tratado de Psicología Experimental,* Razón y Fe, 1933; J. DE LA VAISSIERE, *Elements de Psychologie Expérimentale,* Beauchesne, 1926.

el concepto tomista del conocimiento se halla en situación de mantener con honor y provecho sus posiciones originales.

Se comprende, pues, cómo Trendelenburg, sin renegar de los progresos de la ciencia, pudo señalar a los filósofos alemanes los firmes principios de la filosofía en la metafísica peripatética, entre toda la anarquía intelectual que dominaba entonces; y cómo más tarde León XIII pudo indicar a los filósofos católicos las doctrinas demasiado olvidadas de Santo Tomás, para que volvieran a ellas, enriqueciéndolas y coordinándolas con los nuevos descubrimientos: *vetera novis augere et perficere.*

82. PRIMERAS VICISITUDES DEL TOMISMO. — Las innovaciones de S. Tomás provocaron muy pronto una fuerte oposición a su autor, hasta entre sus mismos cofrades, pero especialmente por parte de la escuela franciscana. Entre otros, *Guillermo de la Mare* escribió contra él un *Correptorium fratris Thomæ,* al que los dominicos opusieron un *Correptorium corruptorii.* Y no faltaron tampoco las condenas. En el año 1277, Esteban Tempier, obispo de París, en la condena de muchas proposiciones, sobre todo averroístas, incluyó también algunas teorías de Santo Tomás, entre ellas la del principio de individualidad. Ese mismo año, el dominico Roberto Kiwardby, arzobispo de Canterbury, obtuvo de los maestros de la Universidad de Oxford la censura de otras tesis tomistas, entre ellas la de la unidad de la forma sustancial; más tarde, en 1284 y 1286, la condena se repitió en forma solemne por su sucesor en el arzobispado, el franciscano Juan Peckham.

Poco a poco, sin embargo, las oposiciones, por lo menos en forma tan violenta, cesaron y las condenas fueron revocadas, sobre todo después de la canonización del Santo, que ocurrió en 1323 por obra de Juan XXII, quien alabó ampliamente las doctrinas tomistas. Dos siglos después, el Angélico recibía el honor insigne de que su *Summa* se colocara juntamente con las Sagradas Escrituras sobre el

altar del aula del Concilio de Trento, para que sirviera, después de éstas, como una ayuda a las deliberaciones de los Padres.[1] Y el favor que demostró la Iglesia por las doctrinas de Santo Tomás no se limitó a esto; cada vez más, el Angélico fué señalado como el principal doctor de la filosofía y la teología cristianas. De fecha reciente son la encíclica *Æterni Patris,* de León XIII (1879), y el motu-proprio *Doctoris Angelici "De estudio doctrinæ S. Thomæ Aquinatis in scholis catholicis promovendo"*, emitido el 29 de junio de 1914 por Pío X para el territorio italiano, prescribiendo a las escuelas eclesiásticas el estudio de la filosofía tomista y a las escuelas de teología el empleo de la *Suma Teológica.*[2]

Mas, desaparecidas las primeras oposiciones, otros estudiosos se agregaron resueltamente a la escuela de S. Tomás, sobre todo desde que el capítulo de los dominicos impuso su doctrina a todos los miembros de la Orden.

Otros, en cambio, siguieron una línea intermedia, favorable en muchos puntos a la doctrina tomista, en otros independiente. Entre éstos merecen citarse especialmente *Egidio Colonna,* llamado *Romano* (1247-1316) de la familia patricia de los Colonna, agustiniano *(doctor fundatissimus)* y *Enrique de Gante* (fallecido en 1293), el *doctor solemnis.*

83. DANTE. — Con S. Tomás la escolástica había alcanzado su apogeo y tuvo su poeta en *Dante* (1265-1321). En su totalidad, la *Divina Comedia* expresa en su alegoría el lugar que asignaban a la filosofía los escolásticos, especialmente frente a la teología. Es Virgilio, símbolo de la

---

[1] Como título de honor recuerda este hecho también León XIII en la encíclica *Æterni Patris.* Hubo quien lo puso en duda, pero es seguro que los Padres tuvieron en gran honor la *Suma,* y muchas definiciones del Concilio de Trento están evidentemente formuladas en los términos que empleara el Angélico.

[2] Ver *Acta Apostolicæ Sedis,* año VI, Nº 10, pág. 336, y también la encíclica *Studiorum Ducem* de Pío XI, del 29 de junio de 1923.

razón humana, quien guía al poeta, haciéndole conocer las miserias de la vida, hasta que, purificado, lo confía luego a la teología, representada por Beatriz, para que ella le enseñe las cosas divinas. Además, aquí y allá, el máximo poeta introduce hábilmente cuestiones particulares, y entre todos los escolásticos, Santo Tomás goza de sus preferencias.[1]

V. — DUNS ESCOTO

84. Juan Duns Escoto (1266 ó 1264-1308). — Inglés, o según otros escocés o irlandés, franciscano, estudió en la Universidad de Oxford, en aquel entonces centro de la oposición a las doctrinas de Santo Tomás. Muy joven aún, enseñó con gran éxito, primeramente en Oxford, luego en París y, finalmente, en Colonia.

Dejó algunos comentarios sobre Aristóteles y los Libros de sentencias, y el *Opus Oxoniense,* porque fué fruto de su enseñanza en Oxford; otros libros escritos en París, recogidos bajo el nombre de *Reportata Parisiensia* u Opus *parisiense* y *Quodlibeta.*

a) Variados son los *juicios* que mereció la filosofía de Duns Escoto. Al parecer, se le puede atribuir el mérito de haber iniciado un movimiento de revisión y de menuda crítica de las doctrinas escolásticas. Pero también esta crítica, dirigida especialmente a S. Tomás, a quien se opone en muchas y graves cuestiones, es muchas veces infundada; además, ocupa demasiado lugar, en perjuicio de la parte reconstructiva. Falta también en Escoto la con-

---

(1) En ocasión del centenario de Dante (1921), la *Revista de Filosofía Neo-escolástica* y la *"Scuola Cattolica'* publicaron números especiales acerca del pensamiento filosófico y teológico del Alighieri. Ver también: P. Mandonnet, O. P., *Dante le théologien,* Desclée, 1935; A. Masseron, *Pour comprendre la Divine Comédie,* Desclée, 1939.

cisión y lucidez que son la gloria del Angélico; predominan, en cambio, las distinciones minuciosas y pesadas. Sus admiradores lo llamaron *Doctor subtilis,* mas la posteridad, y con razón, interpretó el título en forma menos halagüeña, para indicar las excesivas sutilezas de sus obras.[1]

b) Entre los puntos principales que *distinguen* la filosofía de Duns Escoto de la de S. Tomás, citamos los siguientes. Entre los diversos grados metafísicos realizados en una misma esencia (por ejemplo, la animalidad y la facultad de razón en el hombre), S. Tomás no admite más que una distinción de razón *cum fundamento in re* (fundada en la realidad); esto no satisface a Escoto, que admite una distinción no sólo real, pero ni siquiera sólo de razón: admite una distinción que denomina *formalis a parte rei* (formal de parte de la cosa) y que los filósofos posteriores llamaron *escotística.* Y aplica esta distinción a otros casos, por ejemplo, a los atributos de Dios. En la cuestión del principio de individualidad, sostiene que el mismo está

(1) El espíritu de crítica, a menudo dirigida contra los argumentos de los adversarios, juntamente con cierto escepticismo acerca del poder de la razón para demostrar determinadas verdades, llevaron a algunos a llamar a Duns Escoto el Kant de la filosofía escolástica. Ver GONZÁLEZ, *Obra citada,* y TURNER, *Obra citada.* El paralelo tiene valor si se limita a los dos puntos citados más arriba. Nada hay en Duns Escoto que recuerde a la crítica radical de Kant sobre el conocimiento. El escepticismo de Kant deriva de haber negado al conocimiento la facultad de representar las cosas como son; si Duns Escoto alguna vez duda del valor de alguna teoría, no lo hace por su teoría del conocimiento, sino por una apreciación propia del valor lógico de los argumentos en que él mismo se apoya. La primacía de la voluntad sobre la razón como base de la fe en las verdades fundamentales de la metafísica, para Duns Escoto es solamente una cuestión de mayor o menor perfección de las dos facultades y de mayor independencia de la voluntad del intelecto en sus deseos o apetitos, en oposición a lo que afirmara S. Tomás, intelectualista más definido. Mas Duns Escoto no sueña siquiera en suplir con la voluntad la insuficiencia del valor de los argumentos que ha criticado: quiere remediar el defecto de la razón con el recurso de la revelación. En resumen, Duns Escoto, a pesar de las peculiaridades de su filosofía, es esencialmente un escolástico: Kant, en cambio, será la negación de la escolástica.

constituído por una nueva forma distinta, que se sobrepone a la esencia específica: sus discípulos la llamaron *hœcceitas* (es decir: *id quo res est hœc et non alia*).

Como se ve, hay en Duns Escoto la tendencia a realizar todas las formalidades que distinguimos en las cosas, con un marcado retorno hacia el antiguo realismo exagerado de la controversia de los universales. Es lo que se acostumbra llamar *formalismo,* y que constituye el carácter principal de la filosofía del *Doctor subtilis.* Otras doctrinas de Escoto son: en metafísica la univocidad del concepto de ser entre Dios y las criaturas; en psicología, la pluralidad de las formas aplicadas hasta en el hombre, en quien, además del alma, existiría la forma de corporeidad: la primacía de la voluntad, siempre libre, aun frente al bien sumo, sobre el intelecto, primacía que traslada luego también a Dios, haciendo derivar y depender en último término de la libre voluntad de Dios (y no de su esencia considerada como modelo o ejemplar) las esencias de las cosas y la ley natural. Duns Escoto, además, no reconoce valor apodíctico a las pruebas racionales de la inmortalidad del alma, que debe creerse por fe.[1]

Duns Escoto, suplantando la influencia de San Buenaventura, se convirtió en el jefe de la escuela franciscana. Las disputas entre *escotistas* (franciscanos) y *tomistas* (dominicos) no acabaron nunca.

---

(1) Acerca de la filosofía de Duns Escoto, ver DE MARTIGNE, *La Escolástica y las tradiciones franciscanas;* VACANT, *La filosofía de Duns Escoto comparada con la de S. Tomás* (Annales de philosophie chretienne, 18871-89); PLUZANSKI, *Ensayo sobre la filosofía de Duns Escoto,* traduc. de A. Alfani (Florencia 1893); BERTONI, *El bienaventurado Juan Duns Escoto. Su vida, su doctrina y sus discípulos* (Levanto, 1917); R. CARTON, *L'Expérience physique chez Roger Bacon* (contribution a l'étude de la méthode et de la science experimentales du XIII siècle); y *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.*

VI. — OTROS FILOSOFOS DE ESTE PERIODO

85. Roger Bacon y Raimundo Lulio. — También estos dos hombres singulares pueden comprenderse en el número de los escolásticos; pero se presentan con algunas características propias, que los distinguen de las grandes escuelas antes recordadas.

Roger Bacon (1210 o 1215-1294), inglés y franciscano, denominado *Doctor mirabilis,* enseñó durante algún tiempo en las Universidades de Oxford y de París. Su crítica intolerante de todo el saber y los métodos de su tiempo, le atrajo la animosidad de muchos, incluso los superiores de su Orden. Pudo publicar sus obras *(Opus maius, Opus minus, Opus tertium)* gracias a la protección de Clemente IV, que había sido su discípulo; pero la oposición se renovó y Bacon tuvo que soportar hasta unos años de prisión. Las doctrinas filosóficas de Bacon no poseen mucho valor, pero él insistió mucho sobre la importancia de las ciencias naturales y sobre la necesidad de emplear en las mismas el método experimental, denunciando las deficiencias del apriorismo y del método autoritario. Él mismo fué un apasionado cultivador de esas ciencias y se dedicó por completo a la observación, alcanzando resultados no desdeñables.(1) Se le atribuyen también algunos descubrimientos.

Muy diversa es la figura de otro franciscano, *Raimundo Lulio* (1235-1315), español, oriundo de las Baleares. convertido de la vida mundana a la penitencia y entregado ardorosamente a los estudios, con la intención de emplearlos para defender la fe y convertir a los musulmanes. Se hizo célebre con su *Ars magna,* una suerte de máquina para razonar, consistente en varias tablas, en las

(1) Charles, *R. Bacon, su vida, sus obras, sus doctrinas,* Delorme, *Bacon* (Dicc. Teolog. catól., 1903). Sobre sus teorías científicas consultar: A. Aguirre y Respaldiza: *La ciencia positiva en el siglo XIII: Rogelio Bacon* (Edit. Labor, 1935).

que se hallan dispuestos con ingenio los principales sujetos y predicados, en forma que, mediante oportunas combinaciones, se pudiese construir toda clase de razonamientos. Para muchos representó un gran invento y le valió a Lulio el nombre de *Doctor iluminatus,* pero realmente eso no era otra cosa que el mecanismo y el formalismo en reemplazo del razonamiento. Por lo que se refiere a sus teorías filosóficas, cabe anotar la exageración del poder de la razón, hasta en la demostración de la verdad de la fe.

86. El Averroísmo. — Es el principal sistema filosófico que en todo el siglo, sobre todo hacia mediados del mismo, se opuso insistentemente a la filosofía escolástica, fundado en la autoridad de *Averroes,* el gran comentador, y sobre la reconocida autoridad de Aristóteles. Las doctrinas, en las que se afirmaban los averroístas, eran las de la unidad del intelecto para todos los hombres (con la consiguiente negación de la inmortalidad personal), la eternidad del mundo, la negación del libre albedrío, y la extraña teoría de las dos verdades, según la cual una misma doctrina podría ser verdadera en filosofía y falsa según las enseñanzas de la fe (párrafo 71).

El mayor representante del averroísmo latino en el siglo XIII fué *Siger de Brabante,* contemporáneo de Santo Tomás y maestro, junto con él, en la Universidad de París.[1]

Siger fué en cambio combatido por todos los principales escolásticos, especialmente por Alberto Magno y S. Tomás, y luego condenado repetidas veces por la Iglesia. A pesar de ello, el error renació y se insinuó más tarde, penetrando hasta en Italia, donde invadió especialmente la Universidad de Padua.

---

(1) Ver Dante, *Paraíso, c. X, v.* 133-138. Resulta extraño que Dante le haga celebrar por S. Tomás, que fué su severo adversario y contra él sobre todo escribió el *De unitate intellectus contra Averroistas.* Ver Mandonnet, *Siger de Brabante y el averroísmo latino en el siglo XIII;* Chollet, *El Averroísmo* (Dic., de Teol. Cató., I, 2628).

87. Una mirada retrospectiva. — Hemos recordado solamente los principales filósofos del siglo XIII, pero son suficientes para dar una idea de la importancia de este período, considerado con justicia como la edad de oro de la Escolástica. Se trata de hombres de indiscutible valor, de mentalidades profundas y sintéticas, que con perfecta conciencia de lo que es la filosofía, también en cuanto se diferencia de la teología, llevan la investigación a todas sus distintas partes y realizan la sistematización del saber filosófico.

Y mientras todos concuerdan sustancialmente en los principios fundamentales de la filosofía escolástica, que alcanza en ese momento tendencias y trabazón bien definidas, asistimos también a una notable variedad en los métodos y las doctrinas, que llevan el sello original de los distintos filósofos. Santo Tomás imprime a la especulación una dirección severamente racional y francamente aristotélica; S. Buenaventura le aporta el elemento místico y afectivo; Roger Bacon y Alberto Magno sostienen la importancia de la observación y de la experiencia; Duns Escoto inicia un movimiento de crítica. Y siempre en armonía con las enseñanzas de la fe.

Cuando se piensa que simultáneamente, y por obra de los mismos, toma un gran desarrollo la teología, y que es en este siglo cuando comienzan a afirmarse genialmente con las Universidades, sobre todo en Francia e Italia, las letras (Dante) y las artes (Cimabue, Giotto, Notre Dame de París, Santa María del Fiore y el Campanile en Florencia, etc.), se tendrá una idea completa de este siglo ilustre. La civilización, resurgida de los siglos de la dominación bárbara, se afianza gloriosa, mucho antes del Renacimiento clásico y paganizante del Cuatrocientos. Únicamente por ignorancia y superficialidad se puede hablar de una época tenebrosa del Doscientos.[1]

---

[1] P. L. Landsberg, *La Edad Media y nosotros;* J. Huizinga, *El otoño de la Edad Media* (edición de la "Revista de Occidente"); Hilaire Belloc, *La crisis de la civilización.*

PERÍODO TERCERO

DECADENCIA DE LA ESCOLASTICA

(Siglos XIV al XVI)

88. CARÁCTER GENERAL. — Al esplendor de la Escolástica en el siglo XIII, le sigue precipitada e insistente la decadencia, que no es detenida por uno u otro nombre ilustre ni tampoco por un pasajero despertar que aparece en el siglo XVI.

Entretanto, comienzan contra la misma los ataques violentos, primeramente en nombre de la antigüedad clásica en el siglo del *Humanismo* y del *Renacimiento* (XV), y luego en nombre de la *Reforma religiosa* y de los nuevos *descubrimientos científicos.*

89. CAUSAS DE LA DECADENCIA DE LA ESCOLÁSTICÁ. — *a)* Una causa de orden general es la falta de hombres de valer. Partiendo del siglo XIV, los cultores de la filosofía escolástica crecen notablemente, pero sería inútil buscar entre ellos a una mentalidad genial, que, aun teniendo en cuenta el trabajo ajeno, sepa pensar con su propio cerebro. En lugar de los grandes personajes del siglo XIII, surgen ahora las escuelas filosóficas, *tomistas y escotistas,* a quienes se agregan los *nominalistas* de Occam. Y en la preocupación de sostener a todo trance al maestro preferido, poco a poco se pierden de vista las grandes tesis comunes, que constituían la esencia de la síntesis escolástica.

b) Otra causa de decadencia fueron las sutilezas y las abstracciones, iniciadas por Duns Escoto y llevadas a la exageración por su escuela; sutilezas a las que abrieron de otra manera el camino también los occamistas, con un abuso intolerable de las dísquisiciones dialécticas (Galileo hubiera dicho: "quintaesencia de silogismos sutilísimamente destilados").

c) Finalmente, para aumentar el mal y acentuar el alejamiento de la Escolástica de las corrientes vivas del pensamiento, se agregó la ignorancia y la hostilidad contra los descubrimientos de las escuelas experimentales.

I. — LOS ESCOLASTICOS DE ESTE PERIODO

90. Occam y su escuela. — El *Doctor subtilis,* y más aún sus discípulos, habían introducido en la filosofía entidades quiméricas, realizando meras abstracciones. Era lógico que surgiera una reacción y ésta llegó, exagerada, por parte de los que se llamaron *nominalistas.*

Pueden considerarse como precursores *P. Aureolo* (fallecido en 1322), franciscano y obispo de Aix, y *Durando* de San Porciano (fallecido en 1334), dominicano y obispo de Maux, llamado *Doctor resolutissimus* y también *Temerario,* por la audacia de sus opiniones.[1] Pero el jefe verdadero de la escuela fué *Guillermo de Occam (venerabilis inceptor,* 1280-1347), franciscano inglés, discípulo de Duns Escoto, luego profesor en París, y finalmente sostenedor de las pretensiones antipapales de Felipe el Hermoso y de Ludovico de Baviera.

Con el fin de simplificar la filosofía, despojándola de

[1] Acerca de la independencia de Durando, González, *Obra citada,* observa justamente que los escolásticos, como también la autoridad eclesiástica, sabían respetar, en sus justos límites, la libertad de opinión. Durando, en efecto, nunca fué molestado; más aún, llegó a la dignidad episcopal.

muchas entidades quiméricas, guiado por el principio: *pluralitas non est ponenda sine necesitate* (la pluralidad no debe invocarse sin necesidad), Occam negó muchas tesis escolásticas importantes. Negó así la distinción entre las potencias del alma y la esencia. No admite las especies intencionales (sensibles e inteligibles) y, como consecuencia, tampoco admite el intelecto agente, inducido a ello, tal vez, por un falso concepto de las mismas especies, aparecido ya en algunos escolásticos, sobre todo escotistas, que lo convertían no en un simple término de una acción del objeto sobre la facultad, como pensaban S. Tomás y los grandes escolásticos, sino en verdaderas imágenes que partían del objeto para introducirse en la facultad cognoscitiva. Rechaza también la posibilidad de una demostración racional apodíctica de la inmoralidad del alma y de la existencia de Dios. Más importante es su teoría del conocimiento. Occam distingue dos grados de conocimiento intelectual: uno intuitivo, por el que conocemos directamente las cosas singulares existentes, otro abstractivo, con el que nos formamos los conceptos abstractos, que nos aparecen como comunes a muchos individuos y que se llaman universales. Pero nada les corresponde en la realidad. Estamos, pues, frente a una solución *conceptualista* del problema de los universales (párrafo 64), y en este sentido parece que debe interpretarse el título de *nominalismo,* aplicado a la escuela de Occam.[1]

Occam tuvo muchos prosélitos, atraídos también por

---

[1] Ver De Wulf, *Obra citada,* y Canella, *El Nominalismo y Guillermo de Occam,* pág. 176-240, donde se estudian por extenso las teorías de Occam.

Negado un valor objetivo a los conceptos universales, ¿no sigue en consecuencia que debe llamarse ilusoria la ciencia que se ocupa justamente de los mismos? Occam no lo niega "en el sentido de que el objeto de la ciencia no es esa quimera que se llama *realidad* universal, sino el *término* universal. Sin embargo, esto tiene relaciones *extrínsecas* con el exterior, y así la ciencia permanece en contacto con la realidad" (De Wulf). En esto, pues, más que en la primacía de la voluntad de Duns Escoto, cabe ver un precursor del subjetivismo de Manuel Kant.

el espíritu de independencia de que había dado ejemplo, a pesar de los apercibimientos y prohibiciones de las autoridades universitarias y eclesiásticas. Entre los principales deben recordarse: *Juan Buridán* (fallecido después de 1350), rector de la Universidad de París, conocido por haber oscurecido el concepto de libertad, sosteniendo una suerte de determinismo psicológico; *Gregorio de Rímini* (fallecido en 1358), general de los agustinianos, y más tarde *Gabriel Biel* (muerto en 1495), quien contribuyó a difundir la crítica y el semi-escepticismo de Occam en Alemania.

91. TOMISTAS. — Entre las tres escuelas que tuvieron por jefes a Santo Tomás, Duns Escoto y Occam, el *tomismo* queda como la parte mejor de la Escolástica. Merecen recordarse, entre la multitud de mediocres, los dominicos *Juan Capreolo* (fallecido en 1444), llamado *Princeps thomistarum,* que defendió las doctrinas de S. Tomás contra numerosos adversarios *(Libri defensionum),* y *San Antonino,* obispo de Florencia (1380-1459), que supo aplicar los principios de Santo Tomás a muchas nuevas cuestiones de derecho social y económico.

Más tarde, a principios del siglo XVI, se distinguieron como comentaristas de Santo Tomás los otros dominicos Silvestre de Ferrara (*Ferrariensis,* fallecido en 1528) y *Tomás de Vío* de Gaeta, llamado el Cardenal Gaetano (1468-1534). El primero ilustró la *Summa contra Gentiles* y el segundo la *Summa Theologica.*

En la segunda mitad del siglo XVI, la teología y la filosofía escolásticas alcanzaron otro período de esplendor, inspirado principalmente en las teorías tomistas. El movimiento, conocido con el nombre de *Escolástica española,* tuvo su centro en España y en Portugal, en las Universidades de Alcalá, de Salamanca y de Coímbra, con alguna repercusión en Italia y Bélgica. Merecen recordarse los dominicos españoles *Vitoria* (fallecido en 1566) y *Báñez* (fallecido en 1604), *Fonseca* y otros jesuítas del colegio

de Coímbra, autores de un poderoso comentario sobre Aristóteles (*Cursus Conimbricensium*) y, sobre todo, otro jesuíta español, *Francisco Suárez* (*Doctor eximius,* 1548-1616), de quien se celebran justamente en filosofía las *Disputationes metaphysicæ* y el tratado *De legibus.* En metafísica, Suárez es un ecléctico: toma muchos materiales de S. Tomás, pero luego realiza una construcción propia, acercándose, hasta en tesis importantes, a Duns Escoto. Su *De legibus* se juzgó como uno de los mejores tratados de filosofía del derecho.[1]

En Italia sobresalieron sobre todo los jesuítas *Gabriel Vázquez* (fallecido en 1604), español, profesor en el Colegio Romano, *Cosme Alamany* (fallecido en 1634), milanés, y *Silvestre Mauro* (fallecido en 1687). Entretanto, se distinguían en la ciencia teológica el cardenal Belarmino, Leonardo Lessio y Juan de Lugo.

Desgraciadamente, este maravilloso despertar fué un fenómeno local y pasajero, y, exceptuando el derecho natural, no pudo o no supo ponerse en contacto con las nuevas corrientes del pensamiento.

---

[1] Sobre Suárez, ver Raoul De Scorraille, *F. Suárez,* 2 tomos (París, Lethielleux, 1912), y también Sortais, *Obra citada,* y González, *Obra citada.* Por ser de un dominico y tomista, el juicio de González sobre Suárez es muy interesante: "Suárez —dice— es tal vez, después de S. Tomás, la personificación más eminente de la filosofía escolástica. Su concepción filosófica es la más completa, universal y sólida, después de la de S. Tomás, que le sirve de punto de partida, de base y de norma". En ocasión del tercer centenario de la muerte de Suárez, celebrado con un congreso internacional en Granada, su ciudad natal, se publicaron numerosos estudios que ilustran su personalidad. V. en Italia el cuaderno de enero de 1918 de la *Revista de Filosofía Neo-escolástica,* enteramente dedicado a ese tema y un artículo de A. Bernareggi, *La obra jurídica y las doctrinas de F. Suárez,* en la *Escuela Católica,* diciembre de 1917. La *Civiltá Cattolica,* 1915, tomos 3 y 4, 1916, tomos 1 y 2, en un interesante estudio: *F. Suárez según su reciente biógrafo,* resume la vida del insigne jesuíta español.

Respetuosos del original, no hemos querido ampliar este punto, aunque creemos que bien se merecía el Padre *Suárez* "Doctor Eximio y Piadoso", (Paulo V), que "Con pocos puede ser comparado, (León XIII), un juicio más detenido y extenso. Aprovecha-

92. El conflicto de la escolástica con los nuevos descubrimientos de la Ciencia. — En este período, las ideas científicas ya lanzadas por Copérnico (fallecido en 1543) hallan eco y desarrollo en Galileo (1564-1642), en Italia, y en Képler (1571-1630), en Alemania, y luego en una larga serie de ilustres hombres de ciencia. Estas teorías destruyen completamente el edificio de la física aristotélica. En efecto, la teoría de Copérnico excluye el concepto geocéntrico del universo, y el descubrimiento de los satélites de Júpiter anula la teoría de las esferas sólidas en las que giran los planetas. El telescopio de Galileo, descubriendo las manchas del sol, aniquila la teoría de la incorruptibilidad e inmutabilidad de los cuerpos celestes, y comprobando la existencia de las montañas lunares elimina la teoría de su perfectísima forma esférica; así también, más tarde, las leyes de Képler acerca del movimiento elíptico de los astros desacreditan la hipótesis de su exactísimo movimiento circular. Lo mismo puede decirse de la teoría de los lugares naturales (que debió ceder el paso a la fuerza de gravedad) y de otras muchas de la física aristotélica.[1]

Ahora bien, estas doctrinas habían sido incorporadas a la metafísica escolástica, con vínculos para nada sólidos; hubiera sido tarea de los escolásticos (de conformidad con el carácter de su misma filosofía, que hace proceder de los sentidos y, por lo tanto, de la observación el principio de todos nuestros conocimientos) apreciar los nuevos descubrimientos y separar oportunamente los principios orgánicos de la Escolástica de las aplicaciones particulares que ahora la experiencia contradecía. Así hubieran procedido seguramente los grandes maestros de la Escolás-

---

mos para recomendar a nuestros lectores los "*Gráficos de Historia de la Filosofía*, publicados por las *Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel* (Edit. Espassa-Calpe Argentina, S. A.), donde podrán apreciar mejor el destacado puesto que en la Filosofía corresponde al Padre *Francisco Suárez*. (N. del Editor).

(1) Ver Sortais, *Obra citada, El antiguo sistema del universo y la ciencia nueva.*

tica (ver párrafo 80); infortunadamente, no lo hicieron así los escolásticos del siglo XVII, apoyados por otra parte por los demás peripatéticos disidentes.[1] Se obstinaron en defender en su conjunto el concepto aristotélico del universo: "antes que admitir algún cambio en el cielo de Aristóteles —se quejaba Galileo—, quieren negar obstinadamente lo que ven en la naturaleza". Por lo demás, los hombres de ciencia se dejaron llevar fácilmente a responsabilizar a la filosofía escolástica, ya tan empobrecida, por los errores de la ciencia medioeval, con la que se quiso declararla solidaria. De ahí el descrédito de la Escolástica.

Dice muy bien De Wulf: "La Escolástica cayó por culpa de los hombres, no por defecto de las ideas."[2]

II. — LOS FILOSOFOS ANTIESCOLASTICOS DEL RENACIMIENTO [3]

93. Platónicos y peripatéticos. — El florecimiento de los estudios de la antigüedad clásica y la presencia de muchos griegos en Italia, llegados para el Concilio de Florencia y prófugos de Oriente después de la caída de Cons-

---

(1) Justo es reconocer también a éstos su parte de responsabilidad en la oposición a los nuevos resultados de las ciencias. Así César Cremonini, aristotélico paganizante de la Universidad de Padua, y Felipe Melanchton se rehusaron a mirar el cielo con el telescopio, para no ver contradichas las teorías de Aristóteles.

Esta apreciación tan general y rigurosa, acaso merezca algún reparo. Evidentemente habría que exceptuar de esa acusación contra los escolásticos del siglo XVII, al Cardenal *Belarmino*, por ejemplo, cuya posición frente al telescopio de Galileo fué dignísima. Véase, por manera de ilustración gráfica, la biografía de *Belarmino*, en el libro de *Félix Chiappini*: *Tres Hombres para nuestra época*, Edit. Mosca Hnos. Montevideo (N. del Editor).

(2) Ver De Wulf, *Historia de la filosofía medioeval*, y la *Introducción a la filosofía neo-escolástica.*

(3) Por todo lo que se refiere a la filosofía del Renacimiento, un volumen ensayo de F. Olgiati, *El alma del Humanismo y del Renacimiento* (Milán, Ed. "Vita e Pensiero", 1924).

tantinopla, dieron nuevo impulso al estudio de Platón y Aristóteles, que muchos prefirieron a la Escolástica degenerada.

El *platonismo* tuvo su centro en Florencia. Impulsó en esta ciudad el entusiasmo *Jorge Gemiso,* llamado *Plethon,* quien vino a Florencia para el Concilio. Por sugestión de este sabio, Cosme de Médicis fundó una Academia Platónica, que hizo ilustre *Marsilio Ficino* (1433-1499), elegante traductor de las obras de Platón al latín. Sin embargo, a menudo, las doctrinas cultivadas eran las neo-platónicas; el mismo Gemisto provocó disputas muy vivas por sus tendencias paganizantes. Más cristiano, en cambio, fué el platonismo del cardenal *Juan Besarión* (fallecido en 1472), quien intentó conciliar a Platón con Aristóteles, sosteniendo que ambos filósofos no diferían más que en la forma.

El *aristotelismo* tuvo cultores igualmente entusiastas. Pero esta escuela también asumió tendencias netamente antiescolásticas y anticristianas. Se prefirieron a las interpretaciones de la Escolástica los comentarios de Averroes o de los comentarios griegos, y especialmente los de Alejandro de Afrodisia (párrafo 43), de donde procede la división de los peripatéticos en *averroístas y alejandristas.* Sosteniendo la unidad del intelecto, los primeros negaban la inmortalidad personal; creyendo que el alma es una forma dependiente de la materia, los segundos negaban cualquier inmortalidad; y todos no admitían ni la providencia ni la libertad. Los que querían salvar el dogma católico, recurrían a la teoría de las dos verdades, según la razón y según la fe (párrafo 89). Se comprende, pues, que en 1513 el V° Concilio de Letrán hallara necesario definir como verdad de fe la inmortalidad del alma, y condenar las teorías de la unidad del intelecto y de las dos verdades.[1]

El centro principal del averroísmo fué la Universidad

---

[1] DENZINGER-BANWART, *Enchiridion Symbolorum, etc.,* N° 738.

de Padua, donde florecieron *Alejandro Achillini* (fallecido en 1518), *Agustín Nifo*, el Sessano (1473-1546) y *Marcantonio Zimarra* (fallecido en 1532).[1] Los alejandristas, en cambio, estuvieron en auge en Bolonia, donde enseñó *Pedro Pomponazzi* (1462-1524), natural de Mantua, que en un libro *De inmortalitate animœ* y en un *Defensorium* (réplica a Nifo, que lo había atacado) sostuvo que según Aristóteles el alma es material y se disuelve con el cuerpo, y que la razón no puede demostrar de ninguna manera su inmortalidad.

94. La oposición a Aristóteles. — Mientras en algunos centros florecía así el culto por Aristóteles, que servía a menudo para ocultar el materialismo y la incredulidad, hallamos en otros una reacción violenta, que derriba por igual a Aristóteles y la Escolástica, aun antes del choque de los nuevos descubrimientos científicos. A desencadenar esta reacción contribuyeron ya sea el gusto literario que inspiraba horror por la barbarie del antiguo lenguaje filosófico, ya sea el espíritu de independencia que se insinuaba en el campo del pensamiento, ya, en fin, una nueva tendencia naturalista.

Entre los humanistas anti-aristotélicos debe citarse en el siglo XV a *Lorenzo Valla* (1415-1465), en Italia, y a *Erasmo de Rotterdam* (1467-1536), en Alemania, quienes emplearon a menudo el arma de la invectiva y del ridículo. En el siglo siguiente recordaremos a *Pedro Ramus* o *de la Ramé* (1515-1572), asesinado en París la noche de S. Bartolomé, cuyo fanatismo llegó a tanto que sostenía públi-

(1) Puede recordarse aquí también a *Julio César Vanini* (1585-1619), napolitano, alumno de los averroístas de Padua, quemado en la hoguera en Tolosa, como ateo, por sentencia de ese parlamento. Se ha hecho de él un mártir del libre pensamiento; Cousin lo llama espíritu ligero e inquieto, saturado de las peores teorías de la escuela de Padua, apasionado admirador de Aristóteles, acostumbrado a jurar por la palabra de Averroes. Combatió los principales dogmas del Cristianismo, profesando de materialista, aun cuando a veces intentó ocultar sus principios bajo las apariencias de celo católico.

camente la tesis de que nada es verdad de lo que enseñó Aristóteles, y *Francisco Patrizi* (fallecido en 1597), profesor en Ferrara. Sin embargo, todos éstos no saben reconstruir casi nada; únicamente Patrizi intentó una filosofía que parece inspirarse en el neo-platonismo

95. El cardenal Cusano. — Un intento más original de filosofía independiente hallamos en *Nicolás Cusano* (1401-1464), así llamado por su ciudad natal, Cusa, cerca de Trier, formado en Italia, hombre de gran erudición y mucha influencia, que tomó parte en el Concilio de Basilea y fué luego cardenal y obispo de Brixen. Dejó obras notables de matemática y astronomía, en las que se anticipó a Copérnico en la teoría del movimiento de la tierra.[1]

Su filosofía se inspira en Raimundo Lulio y en el Seudo-Dionisio; a veces parece acercarse a Escoto Erígena y tiene también puntos de vista originales, que anuncian una profunda revolución del pensamiento filosófico. En una obra intitulada *De docta ignorantia,* combate el poder del conocimiento racional abstracto: sólo otra facultad, que él llama intelecto, puede llevarnos a la verdad, que es Dios; entonces comprendemos que Dios, el infinito, es impenetrable e incognoscible para nosotros; esta docta ignorancia forma la base de una nueva teología negativa, que sustituiría las especulaciones de la teología positiva. En Dios se unen todas las contradicciones (la *coincidentia oppositorum* se torna el principio fundamental del intelecto, mientras el principio de contradicción lo es de la razón). Y Dios contendría en sí mismo *implícitamente* todo lo que el universo tiene *explícitamente*.

Estas fórmulas parecerían panteístas, pero el cardenal Cusano rechazó enérgicamente el panteísmo en la *Apologia doctæ ignorantiæ,* contra los que lo acusaban, y declaró que admitía la creación. En él se inspiraron varios filósofos del Renacimiento.

---

(1) Se ha ocupado de Cusano Pablo Rotta, en *El pensamiento de N. de Cusa en sus relaciones históricas,* (Turín, Bocca).

96. NATURALISMO. - TELESIO, CAMPANELLA, GIORDANO BRUNO. — En los tres filósofos que siguen, se halla un espíritu más marcado de observación de la naturaleza y al mismo tiempo la tendencia hacia una interpretación más sencilla de la misma. Ellos representan la verdadera transición desde la filosofía medioeval a la moderna.

Bernardino Telesio (1508-1588), nacido en Cosenza, fundador de una academia para el estudio de las ciencias naturales, combatió las teorías aristotélicas acerca de la naturaleza de los cuerpos; sustituyó la composición de materia y fuerza en vez de materia y forma; las fuerzas que rigen la naturaleza son dos: el calor y el frío. La vida es una gradación de calor y se halla, por lo mismo, inicialmente en todos los cuerpos. Los fenómenos intelectivos no son otra cosa que sensaciones transformadas. En resumen: un materialismo bastante grosero, corregido solamente —para salvar las apariencias— por la afirmación de un alma espiritual en el hombre. La importancia principal de Telesio estriba en la reacción contra Aristóteles y en la afirmación, más que en el empleo, del método de observación.

Tomás Campanella (1578-1639), dominico, nacido en Stilo, en Calabria, muerto en París, vivió 27 años en las prisiones españolas acusado de conspiración política; reanudó las tradiciones de Telesio, proclamando como éste la independencia de Aristóteles, y preconizando claramente, antes de Bacon de Verulamio,[1] la observación de la natu-

[1] En la obra intitulada *Philosophia sensibus demonstrata* que se publicó en 1915. En otro aspecto Campanella se acerca a Descartes, al poner como base de toda la filosofía el testimonio de la conciencia: su *Universalis Philosophia* apareció un año después del *Discurso del método*. El filósofo calabrés defendió también la teoría de Copérnico y escribió una *Apología pro Galileo mathematico florentino;* se sometió a la condena de Galileo, pero continuó, sin ser molestado, criticando el sistema tolemaico exponiendo la teoría copernicana como una hipótesis (en la *Universalis Philosophia,* publicada en París en 1638). Del conjunto se puede reconocer en Campanella un precursor de los nuevos tiempos, y seguramente hubiera dado una buena contri-

raleza y el recurso a la experiencia en el estudio de las ciencias físicas. Esto, sin embargo, por cierta mezcla de ideas positivas y fantásticas que caracteriza su obra, no le impidió cultivar con amor la magia y las ciencias ocultas. Desarrollando también la metafísica de Telesio, atribuyó vida y sentido a toda la naturaleza, por una suerte de alma universal que daría forma a todo el universo (reminiscencia platónica). Campanella trató también de política, combatiendo el utilitarismo desprejuiciado de Maquiavelo. Pero la idea del Estado que él describe en un libro intitulado *Civitas solis*, es extraña y utópica: propone un estado comunista, que nada tiene que envidiar a la República de Platón y a las concepciones del comunismo moderno.

El naturalismo de Telesio y Campanella, aun tendiendo a una explicación más simple y homogénea de la naturaleza, había salvado, empero, la distinción entre Dios y el mundo; más aún, Campanella veía en todo el universo una evidente afirmación de la existencia de Dios y la recogió en una de sus obras, intitulada justamente *Atheismus triumphatus*.

A la inversa, esta distinción fué negada por *Giordano Bruno* (1548-1600), natural de Nola, en la Campania, dominico él también. Mas, atormentado por la duda y no soportando la disciplina y los votos monásticos, abandonó la Orden y recorrió media Europa, deteniéndose en Ginebra, Tolosa, París, Londres y luego en Wuttemberg, Praga y Francford, enemistándose un poco con todo el mundo. Llegado a Venecia, fué denunciado por sus blasfemias y herejías al tribunal de la Inquisición. Llevado el proceso al tribunal de Roma, Giordano Bruno, que no quiso retractarse, fué condenado a la hoguera.

En sus libros, escritos en forma extraña y a menudo vulgar, se muestra intolerable y lanza las injurias más groseras a sus enemigos y a las verdades más sagradas del Cristianismo. Algunos de estos libros se proponen comba-

---

bución para la renovación de la filosofía, si a menudo, demasiado a menudo, no se hubiera dejado llevar por la fantasía.

tir la filosofía aristotélica o difundir el conocimiento y el empleo de la *ars magna* de Raimundo Lulio, que exalta como un invento sublime. Otros exponen sus doctrinas más netamente filosóficas. La filosofía de Giordano Bruno es un *panteísmo,* afín en muchos aspectos al de los neo-platónicos y de los pitagóricos, precursor del de Spinoza, Schelling y Hégel. El mundo es una substancia única en la que se identifican todos los fenómenos, a pesar de su oposición aparente. Dios no parece diferenciado de la misma. En esta substancia, Bruno distingue una materia y una forma, es decir, el alma universal, que vivifica todo el universo; todo, sin embargo, se identifica, y materia y forma no son más que dos aspectos de la misma realidad. Naturalmente, con semejante concepto del universo, la libertad humana carece de todo sentido y la inmortalidad no puede ser personal.[1]

Es claro que también Bruno preanuncia la filosofía moderna; no sólo como Campanella en lo que debía tener de bueno (es decir, una mayor independencia de la filosofía antigua y la observación más atenta de la naturaleza), sino también en la intolerancia de la verdad revelada y en la tendencia al panteísmo, que constituyeron la característica de gran parte de la filosofía posterior. En este aspecto de su obra, como también por su trágico fin, Giordano Bruno es celebrado como un héroe del libre pensamiento.

Aun reconociendo, bajo la forma a menudo extraña y burda de sus escritos y entre ideas caprichosas y a veces incoherentes, un pensamiento profundo, que entroncándose con los antiguos, especialmente con los neoplatónicos, agrega puntos de vista originales, no creemos que el pensamiento moderno pueda y deba vanagloriarse del filósofo

---

(1) De sus obras filosóficas, parte en latín, parte en italiano, las principales son: *La cena de Cenizas, El despacho de la bestia triunfal, De la causa principio y uno, Los furores heroicos, De monade numero et figura, De umbris idearum, Del infinito, universo y mundos, etc.*

de Nola. En su vida práctica, incorrecta y sensual, como en su pensamiento, lo perjudicó la falta de disciplina, que hubiera encontrado en la tradición cristiana, la cual había sabido conservar a través de los siglos, juntamente con las verdades reveladas, también las verdades metafísicas, que no pueden abandonarse sin provocar la anarquía moral e intelectual.[1]

97. ESCÉPTICOS. — Tantas disputas y agrias oposiciones en el campo filosófico, a las que se enfrentaban disensiones igualmente profundas en el terreno religioso (estamos en la época de la Reforma protestante) debían provocar fácilmente la desconfianza en la especulación filosófica y el escepticismo. El mismo fenómeno había ocurrido ya, como hemos visto, después del primero y segundo período de intensa actividad de la filosofía helénica (párrafos 15 y 42).

Manifestaciones de escepticismo, en efecto, se hallan en algunos espíritus solitarios. Tal acontece con *Miguel de Montaigne* (1533-1592), *Pedro Charrón* (1541-1603), franceses, y con el portugués *Francisco Sánchez* (1562-1632), autor de un libro intitulado: *Quod nihil scitur* (Lo que no se sabe).

Más tarde, una ola de escepticismo se halla también en el famoso solitario de Port Royal, *Blas Pascal* (1623-1662), que lanza terribles invectivas contra la razón hu-

(1) "A este genio poderoso pero desordenado le faltó someterse a la disciplina saludable de la Iglesia, que evitando sus extravíos, hubiera multiplicado sus fuerzas, regulándolas". SORTAIS, *Obra citada,* y GONZALEZ, *Obra citada.* Cabe hacer notar que las relaciones personales de Giordano Bruno con las autoridades y los príncipes, con quienes trató en sus peregrinaciones, llenas de servilismo, no pueden hacer de él un héroe de la libertad. Acerca de la vida de Bruno véase PREVITI, *Giordano Bruno y sus tiempos* que utiliza también los estudios de Berti y publica algunos extractos de los procesos. Sobre la filosofía de Bruno ver F. OLGIATI, *El alma del Humanismo y del Renacimiento* (Milán, 1924), pág. 616-686. *Olgiati* niega el panteísmo de Giordano Bruno.

mana, y luego en *Daniel Huet* (1630-1721), obispo de Avranches en Francia; pero éstos quieren levantar la revelación y la fe sobre las ruinas de la razón; parece, en efecto, que los *Pensamientos* de Pascal eran, en la mente de su autor, fragmentos de una apología que tenía por objeto conducir al hombre a la fe, mostrándole la insuficiencia de la razón para explicar el enigma del hombre mismo.

Otro escéptico terrible del siglo XVII fué *Pedro Bayle* (1647-1706), nacido en Francia, quien pasó su vida en Ginebra y Rotterdam, calvinista convertido al catolicismo y vuelto al calvinismo. En su *Diccionario histórico y crítico* pone en duda todas las doctrinas principales, sin sustituir una sola.

TERCERA PARTE

EPOCA MODERNA

FILOSOFIA MODERNA Y NEOTOMISTA

(Siglos XVII-XX)

98. Carácter general. — *a)* El carácter que distingue más que en cualquier otro a la filosofía moderna, es la absoluta independencia, sea de toda autoridad religiosa, sea de cualquier tradición filosófica: la *instauratio magna ab imis fundamentis* (restauración amplia desde los cimientos más profundos), anunciada por Bacon de Verulamio. Se puede decir, por lo tanto, que la filosofía moderna es la continuación lógica de las directivas marcadas por la escuela de Occam en primer término, y luego por las filosofías antiescolásticas de los siglos XV y XVI.

Hemos visto, en efecto, qué espíritu de independencia animó a Occam; luego, los filósofos del Renacimiento se emanciparon totalmente de la tradición escolástica y de la influencia cristiana en nombre de la filosofía antigua, y los filósofos naturalistas del siglo XVI Telesio, Bruno y Campanella sacudieron violentamente también la autoridad de Aristóteles, que parecía intangible.

b) Este espíritu de independencia individual no fué solamente una característica de los primeros fundadores de la nueva filosofía, sino que se mantuvo siempre, más o menos arraigado; lo que explica la multiplicación de los sistemas filosóficos, que no carecen de originalidad, aun

inspirándose en la misma fuente. De ello deriva la imposibilidad de una clasificación general.

c) A los filósofos de la edad moderna se presenta en primer término el problema del *método* de la filosofía y de la ciencia; problema éste impuesto como necesidad por el deseo de renovación implícito en la reacción contra la filosofía precedente. La cuestión del método contiene automáticamente el *problema del conocimiento,* y éste, en realidad, se impone, hasta dominar en cierto sentido todos los demás. Y mientras en el campo de las ciencias físicas se realiza sólo una feliz renovación de métodos, que lleva al magnífico desarrollo de la nueva ciencia, en el terreno filosófico se afirma cada vez más un concepto subjetivo del conocimiento, que culminará en la síntesis *a priori* de Kant, que a su vez se desplegará en las varias formas del idealismo moderno.

Por esta razón —ya que es inexacto oponer la filosofía moderna a la antigua y a la medioeval, como la filosofía del sujeto o del conocimiento a la del objeto o de la esencia, por cuanto, como hemos visto, también la filosofía antigua y la medieval habían estudiado el conocimiento y el sujeto cognoscente— se puede, sin embargo, aceptar esta oposición de alguna manera, en el sentido de que en la tendencia de la filosofía moderna se halla una atenuación progresiva del elemento objetivo del conocimiento, para dar lugar a la afirmación de su subjetividad. Marcan los rumbos y las etapas en este camino Descartes, Berkeley, Hume, Kant y Hégel.

99. División. — La filosofía moderna —incubada por la filosofía antiescolástica y naturalista del Renacimiento— comienza con Descartes y Bacon de Verulamio; luego toma con Kant una nueva orientación. Podemos distinguir, pues, dos períodos:

A) La filosofía anterior a Kant (siglos XVII-XVIII);

B) La filosofía desde Kant hasta nuestros días.

Agregaremos en un tercer capítulo algunos datos sobre las corrientes principales de la filosofía contemporánea.

PERÍODO PRIMERO

EL ESPIRITU CARTESIANO

(Siglos XVII-XVIII)

100. SINOPSIS GENERAL. — *a)* Al comienzo del siglo XVII, casi contemporáneamente, Descartes en Francia y Holanda, y Bacon de Verulamio en Inglaterra, iniciaron la nueva filosofía, instaurando un nuevo método, racionalista el primero, empírico el segundo. Entretanto, Galileo, en Italia aplica felizmente el método experimental a las ciencias físicas; Hobbes en Inglaterra y Grocio en Holanda inician el nuevo derecho natural, con entendimientos distintos.

b) Por derivación y desarrollo o por afinidad con las directivas racionalistas, se vinculan con la filosofía racionalista cartesiana una serie de sistemas más o menos originales, en primer lugar en Francia y los Países Bajos (Malebranche y Spinoza), luego en Alemania (Leibnitz y Wolf).

c) El empirismo de Bacon de Verulamio, a su vez, provoca en Inglaterra (Hobbes y Locke) y más tarde en Francia también (Condillac) el sensismo, que toma forma subjetiva y escéptica (Berkeley y Hume) y contra la cual se produce en la segunda mitad del siglo XVIII la reacción de la escuela escocesa (Reid).

d) Como consecuencia última del sensismo —antes de que se manifieste la influencia de Kant, en la segunda

mitad del siglo XVIII— aparece, sobre todo en Francia, una explosión de materialismo y naturalismo, representada por los Enciclopedistas.

A) — LOS REFORMADORES: DESCARTES, BACON DE VERULAMIO, GALILEO. - EL NUEVO DERECHO NATURAL

101. Descartes. — *Renato Descartes* **(1596-1650), en** latín llamado Cartesio, nació en La Haye (Indre et Loire) en la antigua Turena (Francia). Educado por los jesuítas en el Colegio de la Flèche, se compenetró de un respeto por la religión que nunca desmintió, por lo menos abiertamente, aun entre las torturas de sus dudas filosóficas. Al cabo de algunos años de vida aventurera entre distracciones bélicas y largos viajes a través de Europa, se retiró a Holanda, para estudiar en la soledad más completa, conservando únicamente la relación con un antiguo condiscípulo, el Padre Mersenne, de la Orden de los Mínimos, quien desde París le informaba de los trabajos de sus contemporáneos y de las objeciones que se hacían a su filosofía. Se quedó durante veinte años en su retiro holandés, hasta que en 1649, invitado por la reina Cristina de Suecia, se dirigió a Estocolmo, pero un año después murió allí, víctima del clima funesto para su delicada salud.



DESCARTES

Sus obras, fruto de su prolongado retiro en Holanda, son numerosas, escritas parte en francés y parte en latín.

Muchas se han perdido inexplicablemente. Se refieren a las ciencias físicas y matemáticas, que cultivó con merecida gloria, y sobre todo a la filosofía. Las más importantes son: el *Discurso del método* (1637), que contiene la llave de toda su filosofía, las *Meditationes de prima philosophia*, los *Principia philosophiæ*, el *Tratado de las pasiones*, el *Tratado del hombre.*[1]

102. La filosofía cartesiana. — *a) El método.* Descartes quiere construir por sí mismo su propia filosofía, con deducciones rigurosas, parecidas a las que realizan en las ciencias matemáticas. Por esta razón, comienza por dudar inicialmente de todo (*duda metódica universal*). Pero en plena duda es obligado a admitir que si duda, piensa y, por lo tanto, existe: *Cogito, ergo sum:* he aquí una primera verdad. Reflexionando sobre la misma, Descartes halla que pueda aceptarla con certidumbre, sólo porque ve de manera clara y distinta que para pensar es necesario existir; y por lo mismo, toma como criterio general de la verdad la *percepción clara y diferenciada* de una cosa. Establecida de tal modo la primera verdad y un criterio, los emplea para deducir todas las demás verdades. Encuentra en su mente la idea de Dios como ser perfectísimo, pero esta idea no puede tener más origen que en un ser perfectísimo realmente existente, por lo tanto, *Dios existe;* y Descartes, renovando el argumento de San Anselmo, se confirma en este su convencimiento, porque la idea de ente perfectísimo incluye clara y diferenciadamente la idea de existencia (argumento ontológico). De

(1) Ver: *Estudios,* agosto 1937, número dedicado a Descartes; E. Gilson, *Discours de la méthode texte et commentaire;* del mismo: *Étude sur le rôle de la pensée médievale dans la formation du système cartesien,* Vrin, 1930; H. Gouhier, *La pensée religieuse de Descartes;* J. Marechal, S. J., *Histoire de la philosophie moderne;* J. Maritain, *Tres Reformadores,* Biblioteca de Doctrina Católica; J. Chevalier, *Descartes,* Plon, 1935; F. Olgiati, *Cartesio,* "Vita e Pensiero". *Nel terzo centenario del "Discorso del Método",* Revista de Filosofía Neo-escolástica, julio de 1937,

la veracidad de Dios, contenida en la idea de perfección infinita, deduce luego la veracidad de nuestro espíritu; que está llevado a creer en la existencia real del mundo exterior; por lo tanto, *existe también el mundo exterior.* De esta manera se afirma sólidamente la existencia propia, de Dios, del mundo; desarrollando racionalmente estos conceptos, construye Descartes la filosofía entera.

b) Psicología. El hombre no se percibe a sí mismo como sujeto pensante; el pensamiento (por pensamiento entiende Descartes toda la actividad consciente, ideas, sensaciones, voliciones) es, por lo tanto, la esencia misma del alma. El pensamiento nos aparece como irreductible a la materia y a la extensión; el alma es, por lo tanto, inmaterial. Se une al cuerpo en una forma que Descartes no puede determinar claramente, pero seguramente no con la unión en una sola sustancia, como afirman los escolásticos.[1] Las ideas son de tres clases: innatas[2], adventicias y ficticias. Y no todas las ideas de las cosas sensibles representan cosas realmente exteriores a nuestro ser, sino solamente las de extensión, forma y movimiento (cualidades primarias); los colores, los sonidos, el calor, etc., son modificaciones de nuestro espíritu. El juicio es un acto de voluntad.

c) Cosmología. La esencia de los cuerpos es la extensión, porque ésta es la única notación de la que no podemos absolutamente prescindir en la idea de cuerpo. Fraccionada hasta el límite extremo, constituye los átomos, a los que Dios confirió un movimiento, que permanece siempre idéntico en su cantidad; las cosas creadas no pueden modificar su dirección. Las mismas acciones de los

---

(1) Y realmente, si el alma no es más que pensamiento y el cuerpo extensión, ¿cómo pueden concebirse unidos? Supone Descartes que este contacto se establece en la glándula pineal.

(2) Más que las mismas ideas, para Descartes es innato el poder del alma para adquirirlas sin depender de las cosas exteriores. Véase BOUILLIER, *Obra citada,* tomo I. cap. V. pág. 106 y sigg.

animales y de las plantas son sólo movimientos mecánicos. Los animales no tienen sentidos (alma).

d) Teodicea. Únicamente Dios es sustancia en el sentido pleno: *res quæ nulla alia re indiget ad existendum* (cosa a la no falta ninguna otra para existir); en sentido menos apropiado llamamos sustancia también algunas cosas creadas, porque, a la inversa de los atributos, pueden existir sin otras. Dios no es solamente fuente de esencia, sino que de su libre voluntad dependen también la posibilidad intrínseca de las cosas y la moralidad de las acciones.

103. Juicio sobre la filosofía cartesiana. — ¿Qué se puede decir de la filosofía de Descartes? La misma no carece de originalidad, a buen seguro, pero adolece de graves defectos.

a) Por lo que se refiere al método, Descartes pone, con razón, la evidencia como fundamento de criterio de la verdad; pero yerra al partir de una duda positiva universal, aunque metódica. Si una sola vez se duda del valor de todos nuestros conocimientos, sin excluir por lo tanto los de la conciencia, no hay ya posibilidad de salir de la duda. De ahí que Descartes, para prestar luego una base a la certidumbre, se haya encerrado en un círculo vicioso: después de haber demostrado la existencia de Dios, por la evidencia, se funda en la veracidad de Dios para establecer el valor de la misma evidencia, con la veracidad de nuestras facultades de conocimiento.[1] Además, Descartes cometió el error de intentar extender a toda la filosofía el método racional apropiado a las ciencias matemáticas. Si hubiera tenido más en cuenta los datos de hechos reales, por ejemplo, no hubiera establecido el exagerado dualismo entre alma y cuerpo. Finalmente, Descartes lleva hasta la exageración la independencia de toda tradición

[1] Sobre la crítica del método cartesiano, ver Mercier, *Criteriología general.*

filosófica precedente. Conformarse con repetir en filosofía lo que otros dijeron, impide, es cierto, todo progreso razonable; pero pretender que cada uno construya enteramente por sí mismo su propia filosofía, la obligaría a permanecer siempre en la infancia. Con toda seguridad, hay en la especulación de los que nos precedieron elementos sanos, principios firmes, de los que no puede prescindirse, si se quiere adelantar con certidumbre.[1]

b) En su parte constructiva, la filosofía de Descartes contiene una vigorosa afirmación de la existencia de Dios y de la espiritualidad del alma. Más la verdad de la existencia de Dios, fundada únicamente en la idea que de Él tenemos, carece de una sólida base. Y su espiritualismo, que torna espirituales también las sensaciones e independiza al alma del cuerpo, es evidentemente exagerado y, al no poder dar razón de los hechos, se presta demasiado fácilmente a ser refutado. Por otra parte, el mecanicismo cartesiano, llevado a todos los fenómenos de la vida de los animales y del mismo cuerpo humano, hubiera inclinado fácilmente los espíritus al materialismo.[2]

c) Pero la parte más importante de la filosofía cartesiana, más que en el método racionalista y en la particular construcción filosófica, consiste en colocar el punto de partida de la filosofía en el sujeto (la comprobación del propio pensamiento). La filosofía precedente, en cambio, había ido directamente al objeto (mundo, Dios), es-

---

(1) "Los principios racionales son inmutables —dice Blanc—, es por esta razón que la filosofía no puede recomenzar. No se rehace, sino que progresa y se desarrolla, con la condición de tener siempre una comunicación con su fuente, con las leyes absolutas que la gobiernan". Blanc, *Obra citada*, tomo II, pág. 8.

Compárese en propósito la doctrina de S. Tomás, recordada en la nota 2 al párrafo 79.

(2) La Mettrie, por ejemplo, el inventor del *hombre-máquina*, tomará su punto de partida de los postulados cartesianos. Acerca de esto ver Mercier, *Los orígenes de la psicología contemporánea.*

tudiándolo en sí mismo. Y aunque Descartes no pensara detenerse en el sujeto, sino proceder a la afirmación de la realidad exterior, su innovación señaló una vía, que debía conducir al idealismo, negación de la cognoscibilidad y luego de la misma existencia del mundo exterior, del objeto. Y realmente, colocar al sujeto como primer término del conocimiento, significa plantear la famosa cuestión del *puente* entre sujeto y objeto; cuestión que resurgirá a cada paso, como un obstáculo, para la objetividad del conocimiento. Berkeley, Hume, Kant y luego los idealistas de su escuela hasta Hégel, representarán, pues, el desarrollo lógico del germen de idealismo sembrado por Descartes.

104. BACON. — Francisco Bacon (1561-1626), hijo del guardasellos de la reina Isabel, nació en Londres, estudió jurisprudencia y participó en la vida política inglesa; fué gran canciller durante el reinado de Jacobo I, que recompensó sus servicios nombrándolo lord y confiriéndole el título de barón de Verulamio. Su administración, sin embargo, fué ofuscada por una mancha: víctima de una intriga, o más probablemente, cómplice de los caprichos del rey y de otros grandes, fué acusado de peculado y cohecho, condenado a fuerte multa (40.000 libras) y encerrado en la Torre de Londres. Libertado por el rey, se retiró a la vida privada, para continuar sus estudios.



BACON

Sus principales obras filosóficas, que son las únicas que tienen importancia, son dos: *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623) y el *Novum Organum* (1620). Estas mismas debían constituir las primeras dos partes de una

obra mayor, titulada *Instauratio magna,* que debía comprender otras cuatro.[1]

105. La filosofía de Bacon. — Bacon no formuló un sistema filosófico completo; pero se propuso una reforma radical de la filosofía y de las ciencias, desviándolas de la dirección falsa y estéril que habían seguido hasta ese momento. Se trata, pues, de la cuestión del *método.*

a) En su libro *De dignitate et augmentis scientiarum,* propone la división de las ciencias de acuerdo con las tres facultades del espíritu: memoria, imaginación y razón. A la memoria asigna la *historia,* dividida en natural y civil; a la imaginación la *poesía;* a la razón, la *filosofía,* dividida en filosofía natural, filosofía humana y teología natural. Bacon demuestra bastante respeto también por la Revelación, y es aquí donde formula la famosa expresión: *"Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere"* (el gusto por la filosofía lleva, tal vez, a los ligeros al ateísmo, pero el practicarla conduce a los fuertes a la religión).

b) El *Novum Organum,* en cambio, como indica su nombre, es una nueva lógica, con que el autor sustituye la antigua de Aristóteles. La obra consta de dos partes. La primera está dedicada a combatir los falsos métodos que tanto daño han hecho al progreso de la ciencia. Y el primer obstáculo que se debe eliminar es el uso del silogismo, que no nos enseña nada nuevo: hay que emplear, en cambio, la *inducción.* Mas también la inducción había sido mal utilizada hasta entonces, por la excesiva facilidad de elevarse a los principios generales después de observaciones harto rápidas e imperfectas: los principios así obtenidos son solamente *anticipos* de la *naturaleza,* mientras

(1) Sobre Bacon se ha escrito mucho; ver De Maistre, *Examen de la filosofía de Bacon* (1836); Fonsegrive, *F. Bacon, París;* Sortais, *La filosofía moderna después de Bacon hasta Leibnitz,* I, Lethielleux, París, 1920.

la verdadera inducción fundada en observaciones diligentes y repetidas, lleva a la *interpretación de la naturaleza.* Otros obstáculos que impiden el progreso científico y son causas de errores, son los prejuicios, que Bacon llama ídolos y divide en cuatro clases: *idola tribus,* comunes a toda la especie humana y debidos a engaños causados por los sentidos o la imaginación (tal es, por ejemplo, la tendencia a antropomorfizar); *idola specus,* errores debidos a defectos personales, y los *idola theatri,* causados por las enseñanzas de escuelas filosóficas. Finalmente, Bacon quiere excluir de la ciencia la autoridad de los antiguos.

c) En la segunda parte del *Novum Organum* expone las normas del verdadero método inductivo. Para interpretar exactamente la naturaleza de las cosas, es necesario multiplicar las observaciones y coordinarlas en forma oportuna, reuniendo en una primera serie, que denomina *tabla de presencia,* los hechos en los que se encuentra una determinada cualidad, luego en una *tabla de ausencia* los hechos en los cuales ésas no se encuentran, y en una *tabla de grados y comparaciones* los hechos en los que se encuentran en distinto grado. Y para ello, Bacon establece un gran número de reglas minuciosas. De esta manera se eliminan, poco a poco, todos los elementos no esenciales y queda la esencia de la cosa de la que se trata.

106. Juicio sobre la filosofía de Bacon. — *a)* No puede negarse a Bacon el mérito de haber insistido en la necesidad del método experimental, y de haber dado también algunas reglas útiles acerca de su empleo. Pero sin razón alguna se ha exagerado el valor de su obra, hasta convertirlo en creador del método inductivo; la inducción, en sus grandes lineamientos, fué conocida y practicada, aunque imperfectamente, por Aristóteles y los escolásticos (v. párrafo 31). Por su parte, Bacon no supo poner de relieve el fundamento lógico y, a menudo, sus reglas se tornan inútiles y embarazosas, por su exagerada minuciosidad. Por esta razón, tampoco Bacon supo valerse ventajosamente de su

método, conservando muchos prejuicios de su época, y todos reconocen que los verdaderos creadores de la ciencia experimental fueron otros, que no conocieron el *Novum Organum*, como Galilei, y un siglo antes, Leonardo de Vinci.[1]

b) Graves defectos de Bacon, además de una vanidad que a veces raya en lo pueril, y una forma metafórica y extraña dada a sus preceptos (ídolos, tablas de presencia, *vindemiatio prima* —primera vendimia—, que sería una primera cosecha de los resultados de la observación, etc.), fueron el exagerado desprecio por la antigüedad y una injustificada aversión al silogismo. Este su segundo carácter hace que se lo considere, con justicia, como el padre del empirismo.

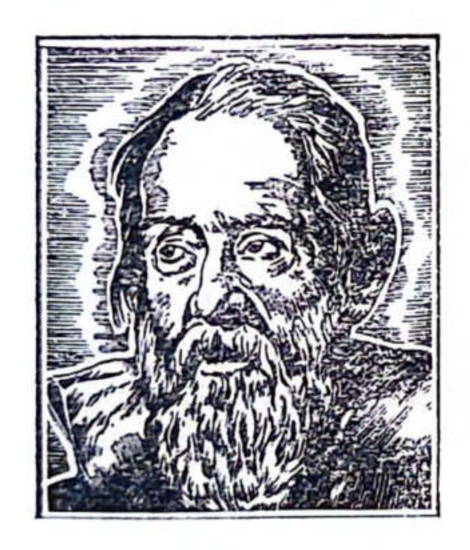
107. Galileo Galilei (1564-1642). — Nacido en Pisa, profesor de matemáticas en su ciudad natal, en Padua y Florencia, y fallecido en Arcetri (Toscana), es famoso por sus múltiples descubrimientos, que lo señalan como creador de la física moderna. No se ocupó directamente de filosofía, pero le corresponde también en ésta un lugar importante, sobre todo por el problema del método.

a) En realidad, tuvo el mérito de haber empleado sabiamente, ya en 1590, y con óptimos resultados, ese *método experimental,* del que hablaba Bacon en Inglaterra 10 años después, encauzando prácticamente las ciencias por las nuevas rutas. Sin perderse en minucias inútiles, este método se delinea netamente en sus tres momentos: la observación, la hipótesis y la verificación.[2] Luego, en las

[1] Hay quien le antepone, en la justa concepción de la ciencia experimental, a un homónimo, fray Roger Bacon (párrafo 85).

[2] Antes de Galileo, tuvo perspectivas geniales acerca del método experimental (y lo aplicó en forma excelente) *Leonardo de Vinci* (1452-1519), y el insigne artista. Ver Sortais, *Historia;* F. Olgiati, *El alma del Humanismo,* etc., donde se hallará una abundante bibliografía; G. Seailles, *L. de Vinci, el artista y el sabio* (París, 1906); D'Anhiari, *La filosofía de Leonardo de Vinci* (Revista de Filosofía neo-escolástica, 1920).

polémicas que le tocó sostener con los peripatéticos obstinados, tuvo la oportunidad de exponerlo teóricamente. Galileo no desprecia la antigüedad, y mucho menos a Aristóteles, a quien, por el contrario, demuestra apreciar. Mas, en las cuestiones de hecho, a la autoridad ajena prefiere y antepone la observación, corroborada por el razonamiento. E invita a los peripatéticos a imitarlo, siguiendo las mismas enseñanzas de su maestro.



GALILEO

b) La práctica continuada de la observación y las mismas polémicas alrededor de sus procedimientos científicos, debían elevarlo también a determinadas consideraciones acerca del *problema del conocimiento*. En este terreno, Galileo es tal vez el primero que formula distintamente la teoría de la subjetividad de las *cualidades sensibles,* que más tarde se denominarán *secundarias* (color, sonido, calor, sabor, olor), conservando solamente la objetividad de las *primarias* (extensión, movimiento, reposo, figura).[1] La razón reside en que los cuerpos no se pueden siquiera imaginar sin estas últmas, mientras que si se les quita toda relación con los sentidos humanos, nada quedaría de las primeras. Esta teoría, repetida por Descartes y recogida más tarde por Locke, se generalizó en la filosofía moderna, y en mayor medida, porque parecían prestarle valor las

(1) En *Il Saggiatore* (El aquilatador), Nº 48. Sin embargo, Galileo no excluye que las sensaciones de color, sonido, etc., sean determinadas en nosotros por la acción de los mismos cuerpos sobre nuestros sentidos. En términos tales puede afirmarse que la teoría no resulta peligrosa para la objetividad de las sensaciones, como algunos (Farges y Pesch) parecen temer. Ver MATIUSSI, *Física racional,* parte II; REINSTADLER, *Elementa philosophiæ scholasticæ.* tomo I.

nuevas hipótesis físicas sobre la naturaleza del calor y de la luz.

Acerca de la *inteligencia,* Galileo admite su pleno valor en los conocimientos matemáticos, pero niega que podamos conocer la esencia de las cosas: exagerada reacción ésta contra las abstracciones exageradas de los escolásticos. Por esto Galileo parece asumir en sus escritos la actitud de un adversario de la metafísica; realmente, en su fondo, es simplemente un hombre de ciencia, que siente la preocupación de establecer exactamente el método de las ciencias físicas y quiere depurarlo de toda infiltración apriorística y metafísica de la antigua ciencia natural. Galileo no emite la menor duda acerca de la existencia de Dios, que él reconoce explícitamente como Creador de todas las cosas.[1]

c) Era lógico y natural que Galileo, por sus innovaciones, se enfrentara con la oposición de los aristotélicos. Por desgracia, éstos no fueron los únicos adversarios del ilustre sabio. Al sostener la doctrina de Copérnico acerca del movimiento de la tierra (doctrina que casi un siglo antes el gran astrónomo había dedicado al Papa Pablo III), encontró viva resistencia de los teólogos, que la reputaron contraria a las Sagradas Escrituras. Llevada la cuestión a Roma, en 1616 las dos Congregaciones romanas de la Inquisición (S. Oficio) y del Index condenaron la teoría copernicana como hereje y contraria a los Libros Sagrados, prohibiendo su enseñanza como tesis.[2] Mas, cuando Galileo la defendió abiertamente más tarde en el *Diálogo so-*

---

(1) Acerca de la filosofía de Galileo ver OLGIATI, *El alma del Humanismo y del Renacimiento,* G. GALILEI, *Antología* selección de pasajes con introducción y notas de M. L. CERVINI (Turín, Soc. Edit. Internac.).

(2) No hubo o por lo menos no se conoce un verdadero decreto condenatorio del S. Oficio; se aplicó, sin embargo, la censura impuesta por la Congregación, por los teólogos consultores de la misma, y repetida en el decreto de la Consagración del Index, por el que se prohibían las obras de Copérnico y de otros sostenedores de la teoría heliocéntrica.

bre los dos máximos sistemas, citado en 1633 por el tribunal del S. Oficio de Roma, después de un largo proceso fué condenado a prisión, pena conmutada en seguida por el confinamiento en la villa del embajador de Toscana, luego en el palacio de su amigo el arzobispo de Sena, y finalmente en su misma villa de Arcetri. La aplicación de la tortura y la frase "Y ¡sin embargo se mueve!" que Galilea habría pronunciado después de la abjuración, no pasan de invenciones de la fantasía de los libelistas.

¿Qué cabe decir de este doloroso incidente?

Para explicar, ya que no para justificar, la aversión de los teólogos, debe tenerse presente no sólo su adhesión a la teoría aristotélica, sino también la aparente contradicción de la doctrina copernicana con la Sagrada Escritura, en una época en que justamente se recelaba de las audacias de los protestantes en la libre interpretación de los Libros Santos. Hay que reconocer con lealtad que hubo error también por parte de las dos Congregaciones romanas; y si la sentencia de 1633 fué una medida disciplinaria contra la persona de Galileo por su insubordinación, no se puede negar que en 1616 se condenó la misma teoría copernicana, juzgada injustamente como contraria a la fe. No puede deducirse de ello ninguna objeción contra la infalibilidad de la Iglesia, por cuanto esta infalibilidad corresponde únicamente al Sumo Pontífice cuando habla *ex cathedra* y en materia de fe, y no a las Congregaciones romanas, aun cuando sus decretos sean aprobados *in forma communi* por el mismo Pontífice.(1)

(1) Los documentos del proceso de Galileo, al cabo de muchas vicisitudes (ver *Civiltà Cattolica,* s. XVIII, tomo 9), fueron publicados por EPINOSIS, GEBLER, BERTI y, recientemente, en edición más crítica por FAVARO, *Galileo y la Inquisición* (Florencia, 1907). Ver también: GRISAR, *Estudios sobre Galileo* (Ratisbona, 1882); JAUGEY, *El proceso de Galileo y la teología* (París, 1888); VACANDARD, *Estudios críticos y de historia religiosa,* 1ª serie (París, 1909); MULLER, *Galileo Galilei, estudio histórico-científico* (trad. ital. Roma, 1911); SORTAIS, *Historia de la filosofía antigua y El proceso de Galileo: estudio histórico y doctrinario* (Co-

108. El nuevo derecho natural. Hobbes y Grocio. — Entre tanta reforma del saber filosófico, también el derecho natural tiende a organizarse fuera de las tradiciones antiguas, que colocaban la base del Estado en la sociabilidad natural del ser humano y en la ley moral.

En pleno Renacimiento, *Nicolás Maquiavelo* (1469-1527), el famoso secretario florentino, había enunciado en *El Príncipe* un sistema de utilitarismo de Estado: en el gobierno de la cosa pública, los medios deben juzgarse, no ya de acuerdo con la ley moral, sino únicamente en relación con el fin para el cual se emplean: la prosperidad del Estado.(1)

Con espíritu totalmente diverso se habían realizado otros dos ensayos, aislados sin embargo, de un concepto del Estado fuera de la tradición, por obra de *Tomás Moro* (1479-1535), gran canciller inglés, víctima del despotismo cismático de Enrique VIII, y de *Campanella* (1568-1639), antes citado (párrafo 96). El primero en un libro titulado *De optimo rei publicœ statu sive de nova insula Utopia,* hoy denominado *Utopía* a secas, y el segundo en su *Ciudad del sol,* exponen un ideal de Estado semejante a la *República* de Platón, sobre bases comunistas.

Pero éstos no fueron más que intentos incompletos y carentes de seriedad. El nuevo derecho natural, propiamente dicho, se inicia con Hobbes y Grocio.

De *Tomás Hobbes* (1588-1679) volveremos a hablar más adelante, como de uno de los primeros sostenedores del sensismo materialista que reanuda el empirismo de Bacon, de quien fué secretario; aquí citaremos sus teorías

---

lección "Ciencia y Razón", 1907); Carra de Vaux, *Galileo* (Colección "Science et Religion", París 1920); *"Civiltà Cattolica"*, 20 de noviembre de 1909; *Galileo Galilei y el sistema copernicano, según publicaciones recientes;* Maiocchi, *Galileo y su condena* (Milán, "Vita e Pensiero", 1920); Gemelli, *Religión y Ciencia* (Milán, "Vita e Pensiero", 1922).

(1) Véase Olgiati, *El alma del Humanismo y del Renacimiento,* y Tredici, *Nicolás Maquiavelo, ¿maestro de política para la juventud italiana?* ("Scuola Cattolica", oct. 1916).

políticas. Evocando y desarrollando una antigua doctrina epicúrea, ya recordada por Lucrecio (*De rerum natura*, V, v. 925 y sigg.), Hobbes cree que el hombre no es naturalmente sociable, como enseñara Aristóteles, sino solitario y egoísta, y por lo mismo en lucha con todos: *homo homini lupus*. Para salir de esta condición y asegurarse contra la invasión ajena, los hombres han convenido (*contrato social*) la renuncia de todos a su independencia original y a cualquier derecho, para someterse a un poder único, que, para ser eficaz, debe ser absoluto. De este pacto y de la consiguiente decisión del prícinpe, derivan en la sociedad el derecho y el deber, lo justo y lo injusto: nada escapa al arbitrio del soberano, ni la misma religión. Es el triunfo del despotismo, que Hobbes desarrolla en tres obras: *De Cive, De Corpore politico y Leviathan seu De materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis.*

Poco antes que Hobbes, *Hugo de Groot,* llamado el *Grocio* (1583-1645), holandés, había publicado un libro intitulado *De jure belli et pacis* (Sobre derecho de guerra y de paz), que se hizo célebre y valió para el autor el título inmerecido de fundador de la ciencia del derecho. También Grocio establece como origen de la sociedad civil el contrato social, pero admitiendo, antes del poder social del Estado y por encima del mismo, un derecho o una ley natural, que descubrimos estudiando racionalmente la naturaleza humana. Con esta segunda afirmación, tendía por un lado a separar e independizar la ley natural de cualquier ley divina (que, sin embargo, no excluía) y, en consecuencia, el Estado de la Iglesia, y por otro daba una base estable y objetiva al derecho, en oposición al positivismo moral de Hobbes. Se puede decir, por lo tanto, que Grocio, aun perteneciendo a la filosofía moderna por su espíritu de emancipación religiosa, representa entre los moralistas y juristas protestantes un elemento moderado; por lo demás, no dejó de consultar a los escolásticos antiguos y tuvo gran estimación por Suárez.

A Grocio suele vincularse el nombre de ***Samuel Pufendorf*** (1632-1694), nacido en Alemania, que trató de refundir algunas teorías de Hobbes con las del autor del *Leviathan*. La inclinación hacia la vida social surgiría en el hombre por el egoísmo, que por un lado lo impulsa a buscar la compañía de sus semejantes para poder satisfacer a todas sus necesidades, y por otro lo mueve a luchar contra ellos, no bien disminuyen sus medios de existencia; lucha ésta que debe ser moderada y regulada por la sociedad.[1]

(1) Contemporáneamente con Grocio, también algunos egregios escolásticos desarrollaron las doctrinas de la ética y la política. Entre éstos se distinguieron *Francisco Suárez* (1548-1617) y el Cardenal *Belarmino* (1542-1621), que polemizaron con el rey Jacobo I de Inglaterra, condenando sus doctrinas absolutistas fundadas en un pretendido derecho divino. La teoría de los dos jesuítas acerca del origen de la sociedad y del poder, es la siguiente: la sociedad civil deriva de la naturaleza como de causa remota, pero próximamente de un pacto de las familias como causa determinante; a la muchedumbre reunida de tal modo, Dios, autor de la naturaleza, confiere el poder necesario, que la masa transfiere a su vez —aun cuando sólo sea tácitamente— a una o más personas, que quedan investidas del poder político (origen divino mediato). De ello nacen limitaciones en el ejercicio del mismo poder y una posibilidad de resistencia. La doctrina de los dos escolásticos no fué del agrado de los partidarios del absolutismo. El libro de Suárez (*Defenso fidei*) fué quemado por orden del Parlamento de París.

Las exageraciones de algunos escritores acerca de la resistencia lícita de los súbditos, tornaron antipática también para muchos escolásticos la teoría de Suárez, que en cambio, con leves retoques, podría conservarse. Más que el de transferir, corresponde a la masa el derecho de determinar las personas en las que se concrete el poder que procede de Dios. Ver ROSSIGNOLI, *La familia, el trabajo y la propiedad en el estado moderno* (Novara); BILLOT, *De Ecclesia Christi* (Roma, 1903), tomo I; G. SORTAIS, *Los católicos frente a la democracia y el derecho común* (París, Poussielgue, 1914).

B) — SISTEMAS INSPIRADOS POR EL RACIONALISMO CARTESIANO

109. El cartesianismo: enemigos y partidarios. — La filosofía de Descartes halló inmediatamente, sobre todo en Francia y en los Países Bajos, muchos enemigos y muchos admiradores. Entre los primeros hubo por una parte los representantes de la antigua filosofía tradicional, que conservaron en Francia la enseñanza oficial en las Universidades, y por otra el abate *Pedro Gassendi* (1592-1655), que se opuso a la vez a la escolástica y al cartesianismo, para rehabilitar las antiguas doctrinas cosmológicas y morales de Epicuro, corrigiéndolas de manera que pudieran conciliarse con el Cristianismo.

Mas el cartesianismo halló también muchos amigos y discípulos fervientes, ya sea por su ropaje espiritualista, ya sea por su espíritu de independencia. Los centros principales de la nueva filosofía fueron en Francia la Congregación del Oratorio, de donde saldrá Malebranche, y los jansenistas de Port Royal, entre los cuales se distinguió *Antonio Arnauld* (1612-1694), autor, entre otras cosas, de un célebre tratado: el *Arte de pensar,* en realidad un intento de reducir a pocos preceptos simples el *Organon* de Aristóteles, con marcadas tendencias cartesianas. Y a pesar de la resistencia de la Iglesia y la condena de varias obras de Descartes, demostraron su influencia hasta los más grandes oradores, como Bossuet y Fenelón, aunque fieles a la filosofía tradicional.

Del cartesianismo se desarrollaron, como de un germen fértil, varios sistemas filosóficos.

110. Ocasionalismo y ontologismo. Malebranche. — *Nicolás Malebranche* (1638-1715), nacido en París, era miembro de la Congregación del Oratorio. La lectura de las obras de Descartes lo llevó al estudio de la filosofía, a la que dedicó toda su vida, sosteniendo también largas

polémicas, especialmente con Arnauld y Bossuet. Se lo llamó el *Platón cristiano*. Expuso sus ideas filosóficas en numerosas obras, entre las cuales la principal es *De la recherche de la verité* (1675), escrita en lenguaje elegante.[1]

El fondo de la filosofía de Malebranche es pronunciadamente cartesiano. Mas él desarrolla sobre todo dos puntos modificándolos parcialmente.

a) Descartes había reducido todas las acciones de las cosas corpóreas a movimiento y había negado a las criaturas el poder de producirlo; éstas podrían alterar solamente su dirección. Malebranche niega también esto y reputa a Dios causa verdadera de todo: las criaturas no son más que ocasiones para la acción divina, o, como él las denomina, causas ocasionales *(ocasionalismo)*.[2] De este modo explica todas las relaciones entre las distintas cosas y también la unión del alma con el cuerpo; Dios produce en ambas sustancias las modificaciones correspondientes.

b) Eliminada de esta forma culaquier incitación real de las cosas exteriores sobre nuestro espíritu, falta explicar el origen de nuestros conocimientos; Malebranche supone que las *ideas* las vemos directamente en Dios (*ontologismo*). Por lo que se refiere a la *existencia real* de las cosas concretas que nos rodean, nada sabemos con certidumbre, sino mediante la revelación.

111. PANTEÍSMO. SPINOZA. — *Baruch Benito de Spinoza* (1632-1677), nació en Amsterdam, de una familia de judíos portugueses. Expulsado muy pronto (1656) de la Sinagoga por su racionalismo y por su incredulidad, fijó su residencia en La Haya, donde se ganaba la vida en el

---

(1) BOUILLIER, *Obra citada*, tomo II, cap. I-VIII, OLLE LAPRUNE, *La filosofía de Malebranche* (1870); JOLY, *Malebranche* (Colecc. "Grands Philosophes", Alcan, París, 1901).

(2) El ocasionalismo había sido profesado ya en Bélgica y en Holanda por *Arnold* o *Arnulfo Geulincs* (1625-1669). Ver su exposición y crítica en MERCIER, *Méthaphysique générale*, pág. 470 y sigg.

trabajo del pulido de cristales ópticos. Sus obras principales son: *Tractatus theologico-politicus* y la *Ethica more geometrico demonstrata,* publicada después de su muerte.

a) La filosofía de Spinoza deriva de la de Descartes. De éste toma —llevándolo a sus extremos— el método que pretende ser rigurosamente racional, procediendo por un desarrollo apriorístico de ideas, sin tener en cuenta para nada la experiencia. De allí el carácter de su obra principal, *Ethica more geometrico demonstrata,* que avanza por definiciones, axiomas y proposiciones.[1]

b) Spinoza toma su punto de partida de la definición de sustancia, dada por Descartes: "un ser que no necesita de ningún otro para existir y ser concebido" (párrafo 162), y de la misma deduce que sólo existe una sustancia única, infinita, necesaria, con varios atributos, de los que conocemos solamente el pensamiento y la extensión. Esta *sustancia única* es Dios; de Él todas las cosas existentes son *modos* (*natura naturata,* frente a Dios, *natura naturans*). Es el verdadero panteísmo; y se comprende cómo sus contemporáneos hayan considerado ateo a Spinoza. Como consecuencia de tales principios, Spinoza niega la libertad, reduciéndola a la evolución espontánea pero necesaria del pensamiento, y es incapaz de construir una teoría coherente de la inmortalidad personal. Parece reducirla a la persistencia de esas ideas nuestras que han tenido como objeto algo que participa de la eternidad.

c) La *moral* y la *política de Spinoza* son las que se concilian con su panteísmo evolucionista y con la negación

(1) El entronque de la filosofía de Spinoza con la de Descartes llega más lejos. Desarrollando una idea cartesiana, el ocasionalismo había negado toda causalidad a las cosas creadas, atribuyendo a Dios toda acción; Spinoza les negará toda existencia en sí. El ontologismo, ampliando la intuición por la que Descartes veía su propia existencia en la idea de Dios, había convertido nuestras ideas de las cosas en *intuiciones* de la vida divina; Spinoza hará de las mismas cosas creadas *modos* de la esencia divina.

de la libertad. Bueno es lo que resulta útil al desarrollo de nuestro ser; malo lo que impide; pero nosotros conseguimos el bienestar pasando cada vez más del predominio de las pasiones a la contemplación del ideal, es decir, de Dios y de su amor. El derecho se funda en la fuerza. Pero, abandonados a sí mismos, los derechos de cada uno se encontrarían en conflicto con los de los demás; de esto surge el pacto y la cesión de los propios derechos, que origina al Estado (teoría de Hobbes). También para el Estado el derecho está determinado sólo por la fuerza, mas él mismo tiene todo el interés en no abusar de la fuerza, porque el abuso lo debilitaría.

Spinoza no hizo escuela; su pensamiento fué continuado, en cambio, por los panteístas idealistas, especialmente por Schelling.[1]

112. Leibnitz. — *Godofredo Guillermo Leibnitz* (1646-1716), nació en Leipzig. Se dedicó muy joven a los estudios, que luego perfeccionó en sus viajes por Francia e Inglaterra, donde conoció a los principales hombres de ciencia de su época, manteniendo con otros relaciones epistolares. Nombrado consejero palatino y bibliotecario de Hánnover, permaneció en esta ciudad gran parte de su vida y allí murió. De agudo ingenio y enorme erudición, se especializó con honor en toda clase de estudios: en la filosofía, en las matemáticas, en la jurisprudencia, en la historia y aun en la teología. Se le atribuye el descubrimiento del cálculo infinitesimal, que le disputa Newton; contribuyó a la fundación de la Academia de Ciencias de Berlín y fué su primer presidente; lo consultaron muchos príncipes, especialmente Pedro el Grande, que se sirvió de sus consejos para las reformas realizadas en Rusia. Lu-

---

(1) Sobre la filosofía de Spinoza ver: Bouillier, *Obra citada*, tomo I, cap. XV-XIV; Turner, *Hist. de la Filosofía;* U. Padovani, *El problema fundamental en la filosofía de Spinoza* (Rev. de Fil. Neo-escolást., 1919, 1920); Siwek Paul, S. J., *Spinoza et le pantheisme religieux. L'âme et le corp d'après Spinoza* (Alcan).

terano, fué muy benévolo con el catolicismo y se empeñó en un reacercamiento entre protestantes y católicos, manteniendo a este efecto una larga conrrespondencia con Bossuet.

De sus numerosas obras, la mayor parte escritas en latín o en francés, las más importantes para la filosofía son: *Ensayo de Teodicea sobre la bondad de Dios y el origen del mal,* dirigida contra las acusaciones de Bayle a la Divina Providencia, *Nuevos ensayos sobre la inteligencia,* contra Locke (publicados después de su muerte en 1765) y la *Monadología.*

Leibnitz no puede ser clasificado entre los cartesianos, tanto más que combatió varios puntos fundamentales de la filosofía de Descartes, y su teoría de las esencias se halla en completa antítesis con la del filósofo francés. Sin embargo, sufrió su influencia y se le asemeja en el carácter racionalista de su filosofía. He aquí sus opiniones principales.(1)

a) Método. — Leibnitz no desdeña, como Descartes, a toda la antigüedad; está convencido de que existe una *filosofía perenne* y le agrada reanudar la tradición, eligiendo y corrigiendo. Como base de toda su filosofía, en lugar del *cogito, ergo sum* de Descartes, coloca algunos principios universales, los de *contradicción* y de *razón suficiente.*

b) La *Cosmología* de Leibnitz se rige por una concepción original, la de las *mónadas.* No admite —como quería Descartes— que se puedan concebir los cuerpos como extensión solamente y sin actividad: la extensión presupone una sustancia extendida y a cada sustancia ha de convenir una actividad propia. Para Leibnitz el mundo corpóreo es la resultante de infinitas mónadas, sustancias simples, sin extensión, esencialmente activas. La actividad de las mónadas es interna y consiste en una oscura percepción del universo entero y en un apetito o volición (de

(1) Ver BOUILLIER, *Ob. cit.,* tomo II, cap. XXI-XXIV; GONZALEZ y CARRA DE VAUX, *Leibnitz* (París, Bloud, 1907).

donde la finalidad que rige al universo). Además, las mónadas poseen una facultad de resistencia que impide su compenetración, lo que origina la extensión corpórea. En cambio, no poseen ninguna acción transitiva; el orden que las reúne, no es más que un efecto de una *armonía preestablecida* por Dios; es decir, cada mónada obra por su propia cuenta, pero todo fué dispuesto por Dios de tal manera que la acción de cada una se armoniza con la acción de todas.[1]

c) Esta teoría de las mónadas es trasladada por Leibnitz también a la *psicología,* por cuanto, de acuerdo con el principio por él llamado de continuidad —*natura non facit saltus*—, todos los seres no difieren entre sí más que por grados. El alma humana es una mónada, en la que la percepción del universo es clara y consciente (*apperception*). Se une a un conjunto de otras mónadas inferiores que forman el cuerpo. No hay ninguna relación directa entre alma y cuerpo, los que concuerdan por la armonía preestablecida. Esta determinación anticipada de toda la actividad del alma, no se concilia con el libre albedrío, y Leibnitz la sacrifica, aunque trate de conservarla en las palabras: todo acto de voluntad sigue necesariamente a una representación intelectual correspondiente (*determinismo psicológico*). El origen de las *ideas* debe buscarse en el desarrollo de esa oscura representación del universo que el alma posee ya en sí misma; y este desarrollo gradual acontece espontáneamente, al ocurrir las sensaciones respectivas.[2]

---

(1) De algún pasaje de la obra póstuma *Systema Theologicum,* resultaría que Leibnitz abandonó su dinanismo para volver a la materia primera y a la forma substancial de la escolástica. Pero no resulta claro: se discute, en efecto, la fecha de este tratado; además, Leibnitz emplea los términos *materia primera* y *forma substancial* no ya en el sentido de los escolásticos, sino como sinónimos de potencia activa y pasiva. Ver DE SAN, *Cosmología,* pág. 167.

(2) Para indicar esta independencia del intelecto del mundo exterior y al mismo tiempo la correspondencia de las per-

d) Teodicea.(1) —Dios es la mónada suprema, de la cual dependen todas las demás. Al hacerlo, Dios estaba determinado por su propia perfección a crear al mundo lo más perfecto posible (*optimismo cósmico*). Para demostrar la existencia de Dios, Leibnitz emplea tanto la prueba *a posteriori*, fundándola en la contingencia del mundo y en el principio de la razón suficiente, como también el argumento ontológico (párrafos 66 y 102), expuesto en forma original: la misma posibilidad de Dios implica su existencia, porque —no pudiendo ser creado por otros, siendo un ser perfectísimo— si no existiera, no sería posible.

113. Discípulos de Leibnitz. — La filosofía de Leibnitz dominó en Alemania durante muchos años del siglo XVIII hasta Kant, especialmente en la exposición de *Cristián Wolf* (1679-1754), quien, sin embargo, la corrigió en algunos puntos, exageró la oposición a la tradición escolástica y le injertó un método de severa demostración, cercano al matemático. Se le debe la división de las ciencias filosóficas que luego se tornó común: lógica, ontología, cosmología, psicología experimental y racional, teología natural, filosofía práctica universal, derecho natural y derecho de gentes.

Un discípulo de Wolf, *Alejandro Baumgarten* (1714-1762), se conoce sobre todo por haber tratado separadamente de lo bello, publicando el primer tratado de *estética,* que denominó así porque consideraba lo bello como un sentimiento (αισθάνομαι: siento).

---

cepciones del intelecto con las de los sentidos, Leibnitz hace suyo el término escolástico tomado ya en sentido sensista: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu,* agregando: *nisi intellectus ipse* (Nada llega al intelecto, nada hay en él que antes no haya estado en los sentidos; con el agregado: fuera del mismo intelecto).

(1) El nombre de *Teodicea* fué creado por Leibnitz, porque escribió, sobre todo, para defender a Dios (θεοῦ δίκη) de las acusaciones acumuladas por Bayle contra su providencia.

En italia sostuvo el monadismo de Leibnitz, con algunas correcciones, el padre *Roger Boscovich* (1711-1787), de Ragusa, jesuíta, matemático doctísimo, profesor en el Colegio Romano y en el Colegio de Brera, de Milán.

114. Un filósofo italiano independiente: J. B. Vico. — Ya Leibnitz había criticado la duda universal y el desprecio de la tradición, de Descartes. Luego, una crítica más completa aún fué hecha por un filósofo italiano, que si no logró en vida la atención de los filósofos contemporáneos, fué apreciado mejor después de su muerte. *Juan Bautista Vico* (1668-1744), napolitano, opuso al método cartesiano basado en deducciones apriorísticas, el método histórico, que deduce la naturaleza del hombre de las vicisitudes sufridas en el curso de la historia.[1]

En su obra principal, intitulada *Principios de una ciencia nueva acerca de la naturaleza común de las naciones,* fija como base de la historia tres grandes ideas: la Providencia divina, la virtud moral, la inmortalidad del alma, comprobadas respectivamente por tres grandes instituciones universales: la religión, el matrimonio, el entierro de los muertos. Del examen comparado de la historia de los distintos pueblos, cree poder llegar a esta ley: "Todos los pueblos pasan a través de tres edades sucesivas: la *divina* o *teocrática,* la *heroica* y la *humana;* y estas edades se repiten indefinidamente (ley de *los cursos y recursos*)". Esta teoría no resiste en todos sus pormenores a la prueba de los hechos, pero Vico supo coordinar el desarro-

(1) Ver Blanc, *Historia de la filosofía,* tomo II. Más recientemente, la filosofía de Vico fué estudiada y valorizada por Spaventa en primer lugar, y luego por B. Croce (*La filosofía de G. B. Vico,* Bari, Laterza), quienes, sin embargo, le dieron una nueva interpretación, demostrando ver en el desarrollo racional de la historia, proclamado por Vico, una anticipación del idealismo hegeliano, que identifica lo real con lo racional. Ver también G. de Ruggiero, *La filosofía contemporánea* (Bari, Laterza), tomo II. Pero ambos se ven obligados a observar que Vico, después de haber explicado la historia de Roma, se detuvo ante el pue-

llo de la actividad humana con el influjo de la Providencia divina, volviendo a la *filosofía de la historia* que ya habían desarrollado San Agustín y Bossuet.[1]

En este mismo siglo, hubo en Italia otro grupo de filósofos no desdeñables, contrarios al sensualismo y al materialismo de la escuela de Locke, pero demasiado entusiastas de la nueva filosofía, para apreciar debidamente la escolástica. Recordaremos al abad *Genovesi* (1712-1769), de Salerno, conocido principalmente como economista, que trató de mantener una vía intermedia entre el sensismo y el idealismo, pero demostrándose a menudo injusto con los escolásticos; el abad *Miceli* (1733-1781), siciliano, jefe de una importante escuela siciliana espiritualista, que perduró también en el siglo siguiente, y el cardenal *Gerdil* (1718-1802), nacido en la Saboya y profesor en Turín, quien combatió a Locke y a los enciclopedistas, inclinándose por el ontologismo de Malebranche.

Otros, en cambio, propendieron al sensismo y a las teorías de la Enciclopedia.

C) — SISTEMAS DESARROLLADOS DEL EMPIRISMO DE BACON

115. HOBBES. — *Tomás Hobbes* (1588-1679), inglés, fué discípulo y amigo de Bacon. Aborrecido por sus doctrinas favorables al despotismo, tuvo que abandonar Inglaterra en la época de la revolución y pasó a París, donde fué pre-

---

blo judío, como objeto de una elección especial. Ésta, que para ambos resultaría una contradicción o una incertidumbre, ¿no es en cambio el indicio de la interpretación arbitraria por ellos intentada? ¿No demuestra que Vico, que afirma la Providencia, estaba muy lejos de un concepto de la realidad y de la historia, en la que la Providencia no pasaría de ser una racionalidad inmanente en la historia misma? A. GEMELLI —*Vico*— *Volume commemorativo nel secondo centenario della publicazione della Scienza Nuova,* 1925, Vita e Pensiero; *Sabiduría Primitiva de los italianos,* Instituto de Fils. Facultad de F. y L. de Bs. As.

(1) Ver: BOSSUET, por Víctor Girand, en reciente edición de la Editorial *Difusión.*

ceptor de Carlos II Estuardo, pero debió dejar también este cargo por la impiedad de sus escritos.

Ya hemos tratado de la política de Hobbes (párrafo 108), quien desarrolló también una filosofía especulativa, expuesta en el tratado *De la naturaleza humana.*

Hobbes desentraña y lleva a consecuencias extremas el germen contenido ya en el empirismo de Bacon. Su filosofía es *sensismo* y *materialismo.*

No existen más que cuerpos, y todos los fenómenos que se producen en los mismos se explican por el movimiento. Las sensaciones (y a simples sensaciones se reducen todos nuestros conocimientos) son movimientos cerebrales. Si los mismos son favorables a la vida, causan placer; si son desfavorables, provocan dolor. La voluntad no es más que un movimiento causado por una sensación placentera y la libertad es la facultad de hacer ese movimiento, es decir, la ausencia de impedimentos que lo obstaculicen: lo que equivale a negar la libertad para proclamar el determinismo. Bueno es lo que resulte agradable y útil, malo lo que disguste y perjudique. Se comprende cómo, de tales teorías, Hobbes debía llegar en conclusión al egoísmo natural del hombre, base de su doctrina social.[1]

116. SENSISMO. LOCKE. — Hobbes había sido sensista, pero de sus doctrinas se destacan, sobre todo, el fondo materialista y la teoría social; por ello se considera como verdaderos padres del *sensismo* a Locke y Condillac.

Juan Locke (1632-1704), inglés, estudió medicina, mas luego, atraído por la lectura de Descartes, se dedicó a la filosofía. Las vicisitudes políticas inglesas lo obligaron a refugiarse en Holanda, de donde volvió con la nueva dinas-

---

(1) Dice Cousin: "Materialismo en filosofía, sensualismo y escepticismo en lógica, fatalismo y egoísmo en moral, absolutismo en política, es, pues, el resultado de la desastrosa filosofía que la lógica de Hobbes extrae del principio de sensualismo expuesto en los escritos de Bacon". *(La filosofía de Hobbes).* Cita de SORTAIS, *Manual de filosofía.*

tía de Orange. Su obra principal es el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que compuso sin otra preparación que la lectura de Descartes.[1]

a) Origen de las ideas. (En la terminología de los siglos XVII y XVIII, *idea* es sinónimo de cualquier *conocimiento*). — Locke comienza por demostrar, en contra de Descartes, que no poseemos ideas innatas; nuestra mente en su condición nativa es *tamquam tabula rasa,* como una hoja en blanco. Nuestras ideas se dividen en simples y compuestas. Las primeras proceden directamente de la experiencia, que es doble: la exterior, o *sensación,* la cual nos representa el mundo corpóreo externo, y la interior, o *reflexión,* que nos formula o representa nuestros estados internos. Con estas ideas simples, nuestro espíritu produce otras ideas compuestas, combinando entre sí las primeras.

b) Valor de las ideas. — Entre las ideas que nos da la experiencia exterior, Locke —como hicieron Galileo y Descartes— distingue dos clases: las cualidades que llama *primarias* (extensión, figura y movimiento) y las que denomina *secundarias* (color, sonido, calor, etc.) Las primeras nos representan algo que realmente existe en los cuerpos; las otras son meramente subjetivas. Notable es también el análisis que Locke hace de la idea de *sustancia.* Esta no es una idea simple que tenemos directamente por la experiencia; es una idea compleja (compuesta), que nos formamos observando un grupo de cualidades sensibles reunidas entre sí, que suponemos hallarse en un sujeto que las sustente. En consecuencia, no rehusa admitir la existencia real de las sustancias, pero cree que no podemos conocer lo que realmente son; debemos conformarnos con describirlas, mediante el conjunto de sus cualidades.

c) Ignorando las verdaderas esencias de las cosas, Locke no cree poder demostrar que la materia sea incapaz

(1) Ver J. MARECHAL, *Le point de depart de la métaphysique,* París, 1923; R. JOLIVET, *La notion de substance,* 1929.

de pensar; por esta razón cree que la filosofía no puede demostrar con certidumbre la *espiritualidad* y la *inmortalidad* del alma; acepta estas verdades por la revelación.[1]

117. CONDILLAC. — El sensismo de Locke fué desarrollado por *Esteban de Condillac* (1715-1780), abate francés, que vivió diez años en Italia en la corte del Duque de Parma como preceptor del príncipe heredero, para el cual compuso todo un *Curso de estudios.* Sin embargo, las obras que más revelan sus ideas filosóficas, son: el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* y, más aún, un famoso *Tratado de las sensaciones.*

Condillac suprime la reflexión de Locke como fuente distinta de conocimiento y reduce todos nuestros pensamientos, y hasta toda nuestra acción consciente, a sensaciones transformadas. Una sensación más viva que las demás se llama atención; la conciencia no es más que una sensación que anuncia al alma su presencia; una sensación conservada es la memoria; la atención que pasa de una sensación a otra, constituye el parangón, del que derivan los juicios y los raciocinios; una sensación agradable se torna deseo o voluntad, etc. Para explicar su teoría, Condillac imagina una estatua organizada internamente como nosotros, pero originariamente sin comunicación alguna con el mundo externo, y luego supone que se le abren sucesivamente los distintos sentidos; de esta manera, sin necesidad de otras facultades, adquiriría la estatua todas las ideas. Lógicamente, con esta teoría las ideas universales en el sentido de la Escolástica, se tornan una quimera.

A pesar de un sensismo tan radical, Condillac quiere mantenerse espiritualista y, a diferencia de Locke, cree poder demostrar la espiritualidad e inmortalidad del alma.

Condillac contribuyó a propagar el empirismo sensista cuando predominaban todavía el espiritualismo y el ra-

---

(1) Sobre Locke escribió MARION, *J. Locke, su vida y su obra* (París, 1893).

cionalismo cartesiano en Francia y en Italia. Experimentaron su influencia el padre *Francisco Soave* (1743-1806), clérigo regular somasco, traductor de Locke, que llenó las escuelas con manuales de filosofía sensista, y los juristas *J. Domingo Romagnosi* (1761-1835) y *Melchor Gioia* (1767-1828). El primero llevó el sensismo a la filosofía del derecho, quitando entre otras cosas el carácter de expiación al castigo, por considerarlo solamente como una medida de defensa social preventiva.

118. Idealismo. Berkeley. — Entretanto, el idealismo, contenido en germen en la filosofía de Descartes (párrafos 102 y 103), como en la de Locke (párrafo 116), halla su desarrollo explícito en *Jorge Berkeley* (1685-1753), obispo anglicano de Cloyne, en el sur de Irlanda. De este pensador se conoce principalmente un tratado *Sobre los principios del conocimiento humano.*

Locke, de acuerdo en esto con Descartes, había negado la objetividad de las cualidades secundarias de los cuerpos. Berkeley llega más lejos: la extensión, y también las demás cualidades primarias, no son percibidas por nosotros más que como determinaciones de las secundarias (por ejemplo, la figura no es más que el límite del color o de las cualidades tangibles o táctiles); por lo tanto, también las cualidades primarias carecen de toda objetividad. De este modo la materia no existe y todas las propiedades de los cuerpos no son más que ideas de nuestro espíritu (*esse est percipi* —ser es ser sentido, percibido). Mas ha de haber una causa que las origina y esta causa es Dios (afinidad con Malebranche).

Berkeley había sido impulsado por un fin práctico y religioso: quería oponerse al materialismo invasor e impedir el ateísmo; creía lograrlo, negando la materia y estableciendo a Dios como causa de nuestros conocimientos.[1]

[1] Ver F. Olgiati, *Berkeley* (Milán, "Vita e Pensiero").

119. Escepticismo y fenomenismo. Hume. — El idealismo fué llevado a los extremos, hasta convertirse en fenomenismo y escepticismo[1], por *David Hume* (1711-1776) nacido en Edimburgo, en Escocia, vivió algunos años en Francia, donde conoció a Rousseau y empezó a adquirir celebridad. Expuso sus doctrinas filosóficas principalmente en su obra *Tratado sobre la naturaleza humana,* refundido luego en tres ensayos: *Sobre la inteligencia humana, Sobre las pasiones humanas y Sobre los principios de la moral.*

Hume tiene su punto de partida en la filosofía de Locke. No conocemos más que lo que nos confirma la experiencia sensible; pero la experiencia nos da solamente fenómenos de conciencia; no hay, pues, más que fenómenos de la misma. Por lo mismo —como ya dijera Berkeley—, no sólo no existen sustancias materiales, sino tampoco espirituales, ni siquiera nuestro *yo:* almas y cuerpos son únicamente un haz o colección de sensaciones. Y no podemos —como hiciera Berkeley— sostener la existencia de una causa de estas sensaciones, dada la crítica que Hume realiza de la noción de *causa* y del *principio de causalidad,* lo que es otro punto característico de su filosofía. Nuestras sensaciones, única fuente de conocimiento —sostiene—, nos prueban la sucesión de los fenómenos, pero no nos muestran si entre ellos existe una verdadera relación causal; sólo por esta sucesión habitual, después de un fenómeno aguardamos otro. Destruído el principio de causalidad, Hume no rechaza la lógica consecuencia de esa eliminación: no podemos tener seguridad o certidumbre más que del presente, y las *ciencias* no tienen más que un valor provisorio y convencional.[2]

(1) Nótese la característica original, nueva, del escepticismo de Hume. El escepticismo había aparecido ya otras veces (párrafos 15, 42, 97), pero siempre fundado en las discordias de los filósofos; el escepticismo de Hume, en cambio, deriva lógicamente de doctrinas filosóficas sobre el conocimiento.

(2) Ver Turher, *Historia de la filosofía.* Acerca de la crítica de Hume sobre el principio de causalidad, cabe consultar tam-

120. La reacción de la escuela escocesa. Reid. — El escepticismo de Hume provocó una reacción, cuyo mayor representante fué *Tomás Reid* (1710-1796), escocés, pastor presbiteriano y luego profesor de filosofía en la Universidad de Glasgow. La parte característica de su filosofía es su doctrina del *sentido común.* Asustado por las negaciones de Hume, Reid reconoce el origen de tal desastre en haber querido discutir y demostrar también las verdades simples y fundamentales que se intuyen y se explican, pero que no pueden demostrarse. Estas verdades, que son los fundamentos de todo conocimiento, son llamadas por él *verdades de sentido común;* tales son nuestra existencia, la objetividad de nuestros conocimientos, los primeros principios de la inteligencia. Se deben a juicios que formulamos impulsados por nuestra naturaleza misma, sin ser guiados por la evidencia intrínseca. Este es el punto débil y vulnerable de la filosofía de Reid; se pueden hallar en ella —en embrión— los *juicios sintéticos a priori* de Kant con el subjetivismo consiguiente.

Estas ideas, juntamente con el abandono casi total de la metafísica para reducir la filosofía a la psicología solamente, fueron comunes también a otros filósofos que constituyen la llamada *escuela escocesa.* Señalaremos a *Dugald-Stewart* (1753-1828), que contribuyó a difundir sus doctrinas en Francia y, más tarde, *Guillermo Hamilton* (1758-1856), que señala la transición al positivismo.

121. Moralistas. — Las doctrinas psicológicas repercutieron también sobre las doctrinas morales. Así, a la teoría del sentido común de la escuela escocesa se acercan las doctrinas de varios filósofos que constituyen el bien y el mal en objeto de una intuición espontánea. Algo parecido había enseñado ya *Lord Shaftesbury* (1671-1713), discípulo de Locke, que había comparado el *sentido moral* al sen-

bién: C. Ballerini, *El principio de causalidad y la existencia de Dios frente a la ciencia moderna* y *La existencia de Dios y la ciencia y el pensamiento moderno.*

tido *estético.* Sobre esta idea volvió, desarrollándola, *Hutcheson* (1694-1747), profesor de la Universidad de Glasgow, al que suele considerarse como precursor de la escuela escocesa, y luego *Adam Smith* (1723-1790), de la misma Universidad, más famoso como economista (se lo considera el padre de la escuela económica liberal), quien dió como criterio del bien y del mal la *simpatía moral;* además, el mismo Reid, quien aplicó también a la moral su teoría del *sentido común.*

Otros, en cambio, basaron la moral en la *utilidad,* reafirmando el sensualismo de Hobbes. Famoso entre todos llegó a ser *Jeremías Bentham* (1748-1832), londinense, que desarrolló más ampliamente la teoría. El hombre no es movido a la acción más que por el deseo del placer: una acción es útil y, por lo tanto, buena, cuando la suma de sus consecuencias agradables supera la de las consecuencias dolorosas. La virtud consiste en "*maximizar* los placeres y *minimizar* las penas". La moral resulta, pues, el cálculo de la utilidad de los actos humanos, es decir, una *aritmética de los placeres.* En este cálculo se debe tener en cuenta también el distinto valor de los placeres, que depende de los siguientes caracteres: intensidad, duración, proximidad, pureza (inmunidad de la mezcla de dolor), fecundidad (para causar otros placeres), extensión al mayor número de seres humanos. Como puede verse, todos éstos son caracteres extrínsecos; Bentham no atribuye importancia alguna a la cualidad intrínseca de los placeres. El hombre ha de proponerse también el bien común, porque es inseparable del individual, y porque, siendo el hombre un animal sociable, sus placeres más vivos tienen su fuente en los placeres ajenos, ya promoviéndolos, ya gozando de ellos por simpatía.[1]

El utilitarismo de Bentham fué luego reanudado y desarrollado por otros, principalmente por Stuart Mill (ver

(1) Ver SORTAIS, *Manual de filosofía;* G. BENTHAM, *Deontología,* versión de extractos en italiano, con introducción, notas, etc., por A. COIAZZI (Turín, Soc. Editora Internacional).

párrafo 142). Una crítica muy sabia, fundada, sobre todo, en las consecuencias prácticas, constituye el argumento de una preciosa obrita de *Alejandro Manzoni* (1785-1873), intitulada: *Del sistema que funda la moral en la utilidad.*

D) — LOS ENCICLOPEDISTAS

122. Síntesis general. — En el siglo XVIII llega en Francia al predominio una filosofía abiertamente contraria, no sólo a la tradicional, sino también a las verdades fundamentales del Cristianismo. Estos *filósofos,* como con exageración se denominaban, se conocen comúnmente bajo el nombre de enciclopedistas, porque los principales entre ellos colaboraron en la redacción de la *Enciclopedia,* un gran "Diccionario razonado de las ciencias, artes y oficios", publicado entre 1752 y 1772, en 35 tomos, bajo la dirección de *Dionisio Diderot* (1713-1784) y de *Juan le Rond d'Alembert* (1717-1783), con el fin de popularizar y hacer accesible a todo el mundo la ciencia y la filosofía.(1)

El origen de esta filosofía materialista y generalmente atea, además que en la espantosa corrupción de las costumbres, ha de buscarse en la influencia de la filosofía sensista inglesa, que —vulgarizada por Condillac— había suplantado al cartesianismo dominante. Además, en cierta manera, este mismo sistema le había preparado el campo con su espiritualismo exagerado e insostenible, con sus gérmenes de racionalismo y con su mecanismo dudosamente conciliable con la finalidad del universo.

---

(1) En este siglo se propusieron finalidad parecida algunos filósofos alemanes, que se llamaron *Iluminados* o *Ilustrados* (el movimiento de la "Ilustración"). También ellos difundieron una filosofía netamente racionalista. Cabe recordar a Wolf y Baumgarten, ya citados, a Thomasio, Crusius, Lambert, Tetens y los filósofos populares Feder, Nicolai, Mendelssohn, Reimarus y Herder. Sobresale entre todos G. E. Lessing (1729-1781), el filósofo poeta, que elaboró un sistema de religión natural inspirada a su vez en Spinoza y Leibnitz.

Las principales corrientes de esta insana filosofía fueron las siguientes:

a) El materialismo en metafísica. Son sus principales representantes, además de los autores de muchos artículos de la Enciclopedia, el médico *De la Mettrie* (1709-1751), autor de un libro famoso, *L'homme machine,* que le valió la expulsión de Holanda protestante; el barón *D'Holbach* (1723-1789), alemán, autor de un libro intitulado *Système de la Nature,* llamado la Biblia del materialismo y publicado con el seudónimo de Mirabaud.

b) En los problemas religiosos, siempre el *escepticismo,* a veces el *ateísmo* (como en los libros del barón D'Holbach) o un *deísmo* nebuloso e impreciso. Tal es, si alguna vez tuvo realmente algún problema de fe, el pensamiento de *F. M. Arouet,* más conocido por *Voltaire* (1694-1778), el patriarca de la incredulidad, nacido en París, prófugo repetidas veces de Francia, huésped y amigo de Federico II, rey de Prusia, y finalmente retirado a vida solitaria en Ferney, cerca de Ginebra, hasta que pudo volver triunfalmente a París el mismo año de su muerte.

c) En moral predomina el *epicureísmo,* que Helvetius (1715-1771) lleva a sus extremas consecuencias.

d) En el derecho natural, *Juan Jacobo Rousseau* (1712-1778), ginebrino, propagó su teoría del *contrato social.* La vida solitaria es el estado natural en que el hombre es bueno por naturaleza; el estado social, fundado en un contrato, ha puesto fin a esta felicidad. Dado que es imposible recuperarla, debe procurársela, asegurando en la mayor medida posible el libre desarrollo del individuo. De ello nacen las más amplias e inviolables libertades civiles. Y también la teoría sobre la educación de la juventud, que él desarrolla en su novela *Emilio:* el joven debería educarse en primer término únicamente para el desarrollo libre de sus facultades naturales, y recién más tarde y con

prudencia debería ser puesto en contacto con la sociedad y encaminado a enfrentar las cuestiones más elevadas.[1]

La teoría social de Rousseau difiere de la de Hobbes (párrafo 108) sobre todo en que para Rousseau el pueblo no cede su independencia original (de nacimiento), sino que transfiere la administración del poder a algunos representantes propios, esencialmente revocables, con lo que se justifica el derecho a la revolución, proclamado en el artículo 35º de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de **1793. De** la misma manera que Hobbes había sido el filósofo del absolutismo, Rousseau era, pues, el filósofo de la Revolución, y la Convención hizo trasladar en 1794 sus restos al Panteón de París, como ya en el año 1791 la Asamblea Nacional había hecho llevar allí los de Voltaire.[2]



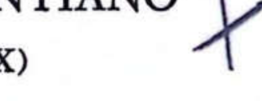
ROUSSEAU

(1) Ver J. J. ROUSSEAU, *El contrato social,* introducc. y comentario de J. VARVELLO (*Rousseau y su Emilio*), Turín, Soc. Edit. Internacional.

(2) Las teorías filosóficas y sociales de los enciclopedistas fueron discutidas y tuvieron secuaces también en Italia. Recordaremos entre los italianos a CESAR BECCARIA (1735-1793), milanés, notable jurisperito y economista, y autor del famoso libro *De los delitos y de las penas* (1764), en el cual combate la tortura y condena la pena de muerte. Sus argumentos al respecto parten de un concepto del Estado y de sus poderes, que es el de Rousseau. De la independencia esencial en todos los hombres y del origen contractual de la sociedad, deduce que ésta no tiene el derecho de quitar la vida, a la que nadie ha pensado renunciar, sino por una razón de necesidad pública; y agrega: "si logro demostrar que la pena de muerte no es necesaria para la sociedad, la pena de muerte deberá decirse ilícita". Por esta razón sus raciocinios tienden a demostrar que la sociedad puede defender en otra forma su propia seguridad. Ver el apéndice sobre Beccaria, con citas de los pasajes importantes, en el libro ya citado de COIAZZI acerca de la *Deontología* de BENTHAM (párrafo 121, nota de la pág. 248).

Período segundo

EL ESPIRITU KANTIANO



(Siglos XIX-XX)

123. División. — *a)* En la segunda mitad del siglo XVIII, Kant plantea el problema crítico del conocimiento, en una forma nueva y más radical que sus predecesores; y logra una construcción original, destinada a ejercer una grandísima influencia sobre toda la filosofía posterior.

b) Durante todo el siglo XIX, algunos discípulos de Kant derivan de su filosofía varios sistemas, orientados siempre hacia el idealismo.

c) El sensismo del siglo anterior se continúa en dos aspectos: el materialismo y el positivismo.

d) Simultáneamente, surge toda una serie de filosofías, que se podrían llamar espiritualistas, porque contra las dos escuelas precedentes *(c)* reivindican la existencia cierta de realidades espirituales, alma y Dios.

e) Entre tantas corrientes divergentes, reaparece también la escolástica.

124. Vida y obras de Kant. — *Manuel Kant* (1724-1804) nació en Kœnisberg, en la Prusia Oriental. Hijo de un talabartero, recibió una educación moral muy severa, que nunca desmintió. Eso explica parcialmente sus mismas doctrinas filosóficas, en las que el conocimiento moral ocupa un lugar preponderante.

Toda su vida fué dedicada al estudio, primero como alumno de teología (protestante), filosofía y ciencias naturales en su ciudad natal, luego como docente libre (*doctor legens*) y, finalmente, como profesor de lógica y metafísica en la misma Universidad. Y allí permaneció largos años, tranquilo y metódico hasta rayar en la pedantería. Una sola vez fué amonestado por el gobierno del rey de Prusia por sus ideas racionalistas en materia de religión: pero sólo se le exigió una promesa de mayor prudencia en el futuro.



KANT

En el terreno de las ciencias físicas fué el primero que formuló la hipótesis astronómica sobre el origen de nuestro sistema planetario, que luego sostuvo Laplace. Mas la verdadera importancia de Kant es exclusivamente filosófica. Y, al respecto, su vida comprende dos períodos. Hasta 1770, aproximadamente, siguió el sistema racionalista de Leibnitz y Wolf, que regía entonces en toda Alemania, sin dejarse impresionar demasiado por la lectura de Locke y Rousseau, a pesar de su interés por las ideas morales y sociales de este último. En esa época Kant admitía la demostración de la existencia de Dios con los argumentos cosmológico y teleológico. Pero la lectura de Hume lo sacudió de su sopor dogmático, como llegó a decir, y entonces comenzó el período crítico de su filosofía. Después de una labor de once años apareció en 1781 la primera edición de la *Crítica de la razón pura,* publicada en una segunda edición, corregida y aumentada, en 1787. Entretanto había publicado, en 1743, los *Prolegómenos a toda metafísica, que tendrá el derecho de presentarse como una ciencia.* Aparecieron luego: *Fundamento a la metafísica de las*

costumbres (1785), *Crítica de la razón práctica* (1788), *Crítica del juicio* (1790). *La Religión en los límites de la razón pura* (1793) y algunos escritos menores.

Más importantes son las dos *Críticas*, de la razón pura y de la razón práctica.

125. Carácter general de la filosofía de Kant. — Alarmado por el escepticismo de Hume, Kant se plantea el problema *crítico* o gnoseológico: ¿Qué es lo que podemos conocer? ¿Qué valor tienen nuestros conocimientos? Y para resolver este problema, emprende el examen de nuestras facultades de conocer, proponiéndose distinguir en las mismas lo que procede de su misma estructura, y lo que es dado por la realidad externa.[1]

126. La crítica de la razón pura. — La existencia de nuestros conocimientos constituídos con elementos independientes de nuestra experiencia, es decir, *a priori*, es evidente, dice Kant, para quien piense qué es la ciencia. Ella no resulta de juicios meramente *analíticos*, donde el predicado se obtiene analizando el sujeto; carecen éstos de valor, porque no nos dan ningún conocimiento nuevo. Tampoco resulta de juicios *sintéticos a posteriori*, conseguidos por experiencia, sin que el sujeto contenga al predicado, por cuanto toda experiencia es particular y contingente, y la ciencia, en cambio, es el resultado de juicios universales y necesarios. Únicamente, pues, los juicios *sintéticos a priori* constituyen la ciencia, y son aquellos en que la síntesis del predicado y del sujeto no procede de la

(1) Sentroul, *Kant et Aristote*, Louvain, 1913; Dehove, *Les principes généraux de la morale Kantienne*, Lille, 1912; V. Delbos, *La philosophie practique de Kant*, París, 1905; J. Marechal, *Le point de départ de la métaphysique*, cah. III, *La critique de Kant;* A. Valeusin, *Criticisme Kantien*, Dict. apol., col. 734; Garigou-Lagrance, *Dieu, son existence et sa nature;* Peillaube, *Théorie des concepts;* Dehove, *Essai critique sur le réalisme Thomiste comparé à l'idéalisme Kantien;* T. Pesch. S. J., *Le Kantisme et ses erreurs;* Messer, *De Kant a Hégel;* Menéndez Pelayo, *Ideas Estéticas*, volumen I; Mercier, *Criteriología* ("Nueva Biblioteca Filosófica", Espasa Calpe).

experiencia ni del análisis de los términos, sino de la estructura de nuestras facultades. Y entonces, ahí está la necesidad de elementos *a priori* de nuestro conocimiento. Para su determinación, el criterio a emplear será la necesidad y la universalidad; es decir, aquello que hay de necesario y universal en nuestros conocimientos, no puede provenir de la experiencia particular y contingente, sino de nuestras facultades.

Con esta premisa, Kant divide su Crítica en tres partes, que llama *Estética* (αἰσθάνομαι: siento), *Analítica* y *Dialéctica transcendental,* correspondientes a las tres facultades especulativas: *sensibilidad, inteligencia* y *razón.* (La Analítica y la Dialéctica están reunidas bajo el nombre común de *Lógica.* El término *transcendental* en la filosofía kantiana indica conocimiento que no procede de la experiencia sensible y la excede).

a) Estética transcendental. — Kant reconoce en las intuiciones de la *sensibilidad* las impresiones de los objetos exteriores como elemento material. Mas a tales impresiones nosotros aplicamos necesariamente dos formas: *espacio* y *tiempo:* estas dos formas son el elemento *a priori,* que depende de la estructura de nuestro espíritu (intuiciones puras). Aplicadas a los objetos exteriores, nos dan la percepción de los mismos: consideradas por sí solas, son la base de la *matemática* pura. Kant llama estas formas *objetivas,* pero sólo en el sentido de que en todos los hombres cada impresión sensible aparece necesariamente en el espacio y en el tiempo; en general, para Kant la objetividad no es más que la universalidad y necesidad de las condiciones. Mas nada nos autoriza a creerlas existentes realmente en las cosas. Por esto, dado que aprehendemos las cosas solamente a través de estas formas, no percibimos más que los *fenómenos* (las cosas como nos aparecen) y no los nóumenos (las cosas como son en sí).[1]

---

[1] *¿Existen* realmente estas cosas en sí de las que no conocemos más que las apariencias? Ciertos pasajes ambiguos de

b) *Analítica transcendental.* — Las intuiciones sensibles no constituyen un conocimiento propiamente dicho más que por obra de la *inteligencia* (*Verstand*), que establece entre las mismas numerosas relaciones (juicios). En esta operación guían a la inteligencia conceptos universales y necesarios, consiguientemente *a priori*, es decir, no obtenidos por la experiencia, a los cuales Kant denomina *categorías*, con una palabra tomada de Aristóteles, pero empleada con significado distinto. Es conocida la división de las 12 categorías kantianas, correspondientes a las varias clases de juicios, según la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad:

	JUICIOS	CATEGORÍAS
Relación	singulares	unidad
	particulares	pluralidad
	universales	totalidad
Cantidad	afirmativos	realidad
	negativos	negación
	infinitos	limitación
Cualidad	categóricos	sustancias y accidentes
	hipotéticos	causa y efecto
	disyuntivos	acción recíproca
Modalidad	problemáticos	posibilidad e imposibilidad
	asertóricos	existencia e inexistencia
	apodícticos	necesidad y causalidad

la primera edición de la *Crítica de la razón pura* permitían la duda al respecto, y no faltaron quienes acusaron a Kant de un *idealismo* análogo al de Berkeley. Más Kant, en los *Prolegómenos* y luego en la segunda edición de la *Crítica*, rechaza claramente la acusación, definiendo su *idealismo* como *transcendental*, es decir, aplicado a la existencia y no a la extensión de los cuerpos. Con toda razón sería posible discutir el valor de su refutación del idealismo, por los principios que él admite. En el fondo, aplica el principio de causalidad por sobre el mundo fenoménico. Ver SENTROUL, *El objeto de la metafísica según Kant y según Aristóteles* (Lovaina, 1905), pág. 79-112.

Los juicios formulados por influencia de estas formas *a priori* pueden llamarse objetivos únicamente en el sentido kantiano de la palabra, es decir, en cuanto se imponen a todos los hombres para todos los casos posibles de la experiencia, dada la estructura uniforme de la inteligencia de todos. Resulta de ellos la *ciencia física,* en la cual no es, por lo tanto, nuestra inteligencia la que se uniforma a la realidad tal como se halla, sino que la misma construye las leyes del mundo físico de acuerdo con las propias formas *a priori.*[1]

c) Dialéctica transcendental. — Una vez reunidas las nociones para formar juicios, con la *razón* (*Vernunft*) tratamos de unificar esos juicios, relacionando los fenómenos condicionados y relativos a realidades incondicionadas y absolutas: el alma y el mundo, a los que referimos el conjunto de los fenómenos interiores y exteriores, *y Dios* al que concebimos como causa suprema del mundo y del alma. Son nuestras *ideas a priori* de la razón. Pero de esta manera nuestro espíritu se eleva por sobre la experiencia sensible; estas ideas, pues, no tienen valor real: no son otra cosa que reglas de nuestra razón.

Y Kant insiste en señalar los pretendidos paralogismos y las antinomias, a que eran llevadas inevitablemente la psicología, la cosmología y la teología tradicionales, que solía considerar estas ideas como reales. En efecto, Kant observa:

a) Por lo que se refiere a la *idea psicológica:* es verdad que tenemos la idea del *yo,* pero, ¿se sigue de ello nece-

(1) En este sentido el hombre de ciencia es definido por Kant como autor de las leyes de la naturaleza, y el filósofo de Kœnigsberg gusta compararse con Copérnico: como por obra de éste se revolucionó la astronomía —dado que se comenzó a creer que no era el sol el que giraba alrededor de la tierra, sino la tierra alrededor del sol—, así Kant enseña que ya no son los conocimientos los que deben adaptarse a las cosas, sino las cosas a nuestros conocimientos.

sariamente que el alma existe? Esta idea es una, simple, idéntica; pero, ¿se sigue de esto que el alma sea un ser uno, simple, idéntico? La metafísica dogmática, al hacer estas deducciones, realiza un *paralogismo,* porque pasa de la idea al ser y cree real lo que se nos da sólo como forma del pensamiento.

b) Por lo que se refiere a la *idea cosmológica,* las cuestiones provocadas por la naturaleza del mundo originan *cuatro antinomias,* es decir, afirmaciones contradictorias que pueden admitirse por igual:

I. "El mundo debe tener un principio en el tiempo y ser limitado en el espacio" — "el mundo es eterno e infinito".

II. "La materia se divide, por último, en partes simples e indivisibles" — "todo lo material es divisible; no existen partes simples".

III. "Además de los agentes necesarios, hay agentes libres" — "no hay libertad en el mundo; todas las causas son necesarias".

IV. "En el mundo o fuera de él, existe un ente necesario" — "no existe, ni en el mundo ni fuera de él, un ente necesario".

c) Por lo que se refiere a la *idea teológica,* Kant hace la crítica de las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. El argumento *ontológico* traslada al orden real lo que es únicamente del orden ideal. El argumento *cosmológico,* que arguye la existencia de un ente necesario por la existencia del contingente (causal), no resiste al examen, si se considera el principio de causalidad como juicio sintético *a priori,* que no puede tener otro fin que el de reunir en nuestro espíritu los datos de la experiencia sensible. Y el argumento *teleológico* demostraría, a lo su-

mo (prescindiendo del vicio común con el cosmológico) un ordenador inteligente, no un ser creador y absoluto.[1]

Sin embargo, nuestro espíritu se inclina a considerar estas ideas como reales. Es verdad, contesta Kant: se trata de una ilusión de nuestra naturaleza. La conclusión reza, pues: la *metafísica* es imposible como ciencia.

127. La crítica de la razón práctica. — Es una parte capital de la filosofía de Kant. En la misma, Kant se propone hacer la crítica de la actividad moral de nuestra voluntad; pero al mismo tiempo halla la manera de reconstruir la metafísica, es decir, el convencimiento de lo suprasensible, que la crítica de la razón pura había demolido.[2]

a) Noción de la obligación moral. — La conciencia nos confirma de la manera más evidente la existencia en nosotros mismos de una ley moral, de un deber, que consiste en un mandato no condicionado (es decir, que declare el acto impuesto, necesario a la obtención de determinado fin), sino absoluto, es decir, independiente de cualquier hipótesis y de cualquier razón de utilidad, pero que se impone por sí, como ley fundamental de nuestra voluntad; Kant llama *imperativo categórico*. Su forma general, por lo·

---

(1) Sobre la crítica de las pruebas de la existencia de Dios ver Hontheim, *Instituciones de Teodicea,* cap. VII, art. 10-15; Schaaf, *Institutiones Theologiæ Naturalis* (ad. usum priv. Univers. Greg., Romae., 1906, pág. 181-195); Dehove, *La crítica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios,* en la "Revue des sciences écclésiastiques", marzo y agosto 1905.

(2) Suele decirse que Kant, asustado por las ruinas que acumulara con la primera parte de su filosofía, quiso remediar el desastre, recurriendo para ello al sentido moral profundamente arraigado en él. Parece que esto no debe interpretarse así. Kant habría concebido desde un principio el plan total de las dos *Críticas,* proponiéndose en la primera el traslado de la metafísica fuera del campo de la razón pura y de sus pruebas y objeciones, para reconstruirla sobre una base que creía más firme, la razón práctica. Ver Mercier, *Criteriología general;* Sentroul, *Obra citada,* págs. 154 y sigg.; Garigou-Lagrange, *Dieu . . . ,* etc.

tanto, es: "cumple tu deber, porque es tu deber"; y, dado el carácter de universalidad que esa ley, excluyendo cualquier interés individual, llega a tomar, la norma fundamental puede expresarse también con este principio: "Obra de manera tal que la regla que marca tu conducta, pueda llegar a ser ley universal". Este imperativo no se explica con el mandato de un legislador fuera de nosotros (Dios), sino como postulado de la razón práctica, paralelo a las formas *a priori* de la razón teórica (autonomía de la ley moral).

b) Esta obligación moral supone tres *postulados,* o sea, condiciones, sin las que no sería posible:

el libre albedrío,

la inmortalidad del alma, porque el cumplimiento del deber exige un premio que no se recibe en esta vida, y

la existencia de Dios, objeto y causa de la dicha futura.

Estas tres realidades, pues, a pesar de las antinomias acumuladas en contra por la razón pura, deben admitirse por la razón práctica con un consentimiento al que Kant no llama más ciencia, sino *fe, creencia.*[1]

128. OTRAS TEORÍAS KANTIANAS. — *a)* En la *Crítica del juicio,* Kant examina los juicios estéticos y teleológicos acerca de lo bello y la finalidad. Y unos y otros son sintéticos *a priori,* es decir, derivan de formas subjetivas que aplicamos a las cosas.

b) En *Fundamento a la metafísica de las costumbres,* distingue los deberes internos o *éticos,* de los externos o *jurídicos.* La *ética* se funda en la ley moral innata en la voluntad perfectamente autónoma; el *derecho,* completamente independiente de la misma, consiste en el "conjunto de las condiciones en que la libertad de cada uno puede subsistir armónicamente con la libertad de todos".

---

(1) El supuesto poder de la voluntad para hacernos conocer lo que el intelecto no alcanza, constituye la *primacía de la voluntad.* Es muy distinto del que entendía Escoto (párrafo 84).

c) En la *Religión en los límites de la razón pura,* Kant reduce la religión al conjunto de los preceptos morales, excluyendo cualquier dogma revelado; en este sentido debe interpretarse también el Cristianismo.

129. Observaciones acerca de la crítica de Kant. — Sin abundar en un examen de los pormenores, podemos hacer las observaciones siguientes:

a) La filosofía crítica de Kant es el desarrollo de la doble tendencia ya aparecida en la filosofía moderna: el racionalismo y el empirismo. En efecto, también Descartes había querido reconstruir críticamente la filosofía, de donde surgió la duda metódica inicial. Mas, apenas salido de la duda con la inmediata y evidente comprobación de la existencia del pensamiento (*cogito, ergo sum*), había avanzado con seguridad hacia todas las deducciones a que la existencia misma del pensamiento se prestara. Kant, en cambio, quiso someter también ese pensamiento al análisis, para ver cuál era su valor representativo, según su constitución intrínseca.

Más radical había sido la crítica como fruto del empirismo sensista, que había eliminado de nuestro conocimiento todo factor que no fuera sensación y asociación de sensaciones. De allí, con Locke y Hume, había sobrevenido un escepticismo gradual, que había desvalorizado el pensamiento mismo, como se presenta en la ciencia, negando los caracteres de la universalidad y de la necesidad: en Berkeley, el empirismo había llegado hasta la negación del mundo exterior material. Kant quiere volver sobre las demoliciones demasiado apuradas del empirismo; no deben eliminarse los elementos de universalidad, que constituyen la riqueza del pensamiento científico; habrá que examinar, en cambio, su estructura y su valor.[1]

---

[1] Ver G. De Ruggiero, *Sumario de historia de la filosofía,* pág. 286-288.

b) Este problema, sin duda, es importante y altamente filosófico.

Pero Kant quiso injustamente hacer creer que había sido él quien lo había tratado por primera vez. Ya lo habían afrontado Aristóteles y los escolásticos. Basta recordar el *problema de los universales,* resuelto por Aristóteles, y luego tan discutido en los siglos XI y XII. El problema se planteaba en aquel entonces justamente en estos términos: ¿Qué valor poseen nuestras ideas universales? Y la solución exacta, que fué parte muy valiosa de la Escolástica, se tuvo cuando, al examinar el proceso mismo de la inteligencia, se formuló la teoría de la abstracción, a la zaga de Aristóteles (párrafos 33 y 64). Esta teoría, sin perjudicar la objetividad plena de nuestras ideas, había dado una explicación de la forma de universalidad que asumen las cosas en nuestro pensamiento.

c) En cambio, la nueva solución hallada por Kant es *arbitraria e infundada.* Todos los elementos *a priori* que él mismo inserta en nuestros conocimientos, no tienen otra razón de ser que la pretendida imposibilidad de explicar diversamente los caracteres de universalidad y de necesidad de los conocimientos. Ahora bien, estos caracteres admiten una explicación más simple: la concordancia real de muchos objetos en algunas notas comunes, y la facultad de nuestra inteligencia de percibir estas notas comunes sin las particularidades individuales.[1]

d) La afirmada existencia de *juicios sintéticos a priori,* que es el punto de partida de toda la crítica de Kant, resulta también *sin fundamento.* En efecto, si se reflexiona, se reducen o sólo a juicios *a priori,* pero analíticos (si se entiende debidamente la noción de juicio analítico, es decir, de todo juicio en que el análisis de los términos de-

[1] La confrontación entre las dos soluciones del problema ha sido hecha por muchos; véase: PIAT, *Insuffisance des philosophies de l'intuition* (Plon, 1908); TONQUEDEC, *La notion de vérité dans la philosophie nouvelle* (Beauchesne).

muestre que el sujeto contiene o se relaciona necesariamente con el predicado), o sólo a juicios sintéticos, pero *a posteriori.*

e) Su concepción de la ciencia (párrafo 126, *b*) si es perfectamente lógica, ateniéndose a la teoría de los juicios sintéticos *a priori, no puede admitirse* y no resiste la prueba de los hechos. Si la ciencia se funda en apariencias subjetivas y en las solas leyes de nuestro espíritu, ¿cómo pueden llevarnos al dominio de la naturaleza las ciencias físicas y naturales? Si la naturaleza obedece a nuestras aplicaciones de las leyes físicas, significa que estas leyes no son sólo las de nuestro espíritu, sino también las de la naturaleza misma.

f) Además, son ilusorios los argumentos con que Kant cree confirmar la imposibilidad de la *metafísica* por la razón teórica, después de haberla deducido apriorísticamente de su concepto fundamental del conocimiento. Las antinomias surgidas en la idea cosmológica no existen más que en la mente de Kant, porque si la razón no se detiene en una consideración superficial, halla un obstáculo que la detendrá en una sola de las dos partes de las mismas antinomias. Y no es un paralogismo lo que lleva a los metafísicos a suponer y aceptar la existencia y la naturaleza del alma; la conciencia, en efecto, no nos da una idea abstracta del *yo;* nos lo presenta como existente en forma concreta y luego, de sus operaciones, la razón deduce su naturaleza. Finalmente, por lo que se refiere a la existencia de Dios, antes de Kant los escolásticos habían rechazado ya la prueba ontológica, pero con justicia conservan las otras dos, firmes sobre dos cimientos sólidos; el principio de causalidad, del que Kant quiso hacer sin motivo alguno una mera ley de nuestro espíritu[1] y la existencia

---

(1) En efecto, ¿a qué se reduce la crítica kantiana a este respecto? No se trataría de un juicio *analítico*, porque en el sujeto, 'cosa que comienza", no está contenido el predicado, "cosa

contingente, puesta en duda, a su vez, sin fundamento alguno.

g) Y no acierta mejor Kant al reconstruir la metafísica sobre la base de la razón práctica. Aquí su sistema adolece de un *insanable dualismo*, de una antinomia estridente, que puede atestiguar la rectitud moral del espíritu del filósofo, pero que no resiste a la crítica. Es evidente, en realidad, que si se niega a la razón especulativa la facultad de conocer los nóumenos, no se tiene el derecho de atribuir esta facultad *a priori* a otra, la razón práctica, puesto que, perteneciendo como la primera a nuestro espíritu, debería participar de su naturaleza y de sus condiciones.

h) El sistema de Kant debía tener como consecuencia el *subjetivismo* y el *idealismo*. Si de la realidad, en efecto, nada conocemos, ¿con qué derecho se puede admitir su existencia? Y menos podremos deducirla de las impresiones que la misma ejerce en nosotros, si no se quiere aplicar el principio de causalidad fuera del mundo fenoménico. Por ello veremos reaparecer más radicalmente en la escuela de Kant el idealismo, que éste había afirmado combatir en Berkeley.

i) Además, si se reflexiona sobre las teorías de Kant acerca de la *religión* (consecuencia lógica, sin embargo, de su crítica), se nota cómo puede atribuirse a su influencia, con mucha justicia, la inclinación a reducir el Cristianismo a un simple conjunto de máximas morales y de postu-

causada"; tampoco es *a posteriori*, porque la experiencia no puede explicar su universalidad y su necesidad; se trata, pues, de un juicio *sintético a priori*. Ahora bien, es cierto que no es *a posteriori*, por lo menos en su forma de universalidad y necesidad, pero es *analítico*, por cuanto el análisis de los términos, prescindiendo de cualquier experiencia, demuestra que el sujeto exige el predicado, si no lo contiene (MERCIER, *Criteriología general*). Esto es suficiente para que en todos los casos en que encontremos verificado el sujeto en la realidad, podamos aplicarle el predicado, en el mismo orden de la realidad.

lados de nuestra voluntad, con interpretación naturalista y simbólica de los dogmas revelados, distinta de acuerdo con las varias tendencias del espíritu filosófico.[1]

B) — EL DESARROLLO DE LA FILOSOFÍA DE KANT

130. SINOPSIS GENERAL. — Kant ejerció enorme influencia sobre los filósofos que lo siguieron al principio en Alemania, luego también en los demás países. La razón de este favor hay que buscarla, sobre todo, en la novedad y audacia de sus doctrinas en el campo especulativo, juntamente con una moral rigurosa, pero basada en la completa autonomía de la razón práctica; estos elementos no podían dejar de ser gratos al espíritu de racionalismo y de libertad, cada vez mayor.

Pero Kant tuvo inmediatamente también sus *adversarios.* Entre éstos, merece recordarse a *Federico Jacobi* (1743-1819), que se opuso enérgicamente también a Fichte y Schelling. A las especulaciones audaces, Jacobi opuso la filosofía del sentido común o del buen sentido, introduciendo un *sentimiento,* que como una intuición inmediata nos asegura acerca de las verdades principales, y en primer término, de la existencia de Dios.

---

(1) Un análisis detallado de las *Críticas* de Kant se hallará en SCHAAF, *Conspectus systematis Kantii,* lecciones del autor en la Universidad Gregoriana (1903-1904). Un resumen más asequible es el de TURNER, *Historia de la filosofía,* pág. 477-495. Una discusión del criticismo kantiano hace el Card. MERCIER en la citada *Criteriología general,* ya a través de toda la obra al plantear y resolver el problema de la certidumbre, ya especialmente cuando examina las teorías de Kant. Resultará útil la lectura de: AUSONIO FRANCHI, *Última crítica,* tomo I; MATTIUSSI, *El veneno Kantiano* (Roma, 1914); SENTROUL, *El objeto de la metafísica según Kant y según Aristóteles* (Lovaina, 1905); FARGES, *La crisis de la certidumbre* (París, 1907).

Para la lectura y el estudio escolar pueden servir los dos tomos de la colección italiana dirigida por Coiazzi: CERVINI, *Kant, la crítica de la razón pura y Kant, la crítica de la razón práctica* (Turín, Lib. Edit. Iinternac.).

Los discípulos de Kant no se conformaron con exponer y defender las teorías del maestro; sobre su criticismo construyeron sistemas propios. Kant había dejado a la filosofía moderna, como herencia, un problema indicado para interesar la especulación filosófica: el problema del *nóumeno* o de la *cosa en sí*. Y lo había declarado incognoscible. Mas a la investigación de sus secuaces esta solución apareció sólo como provisoria. Y algunos, casi tendiendo a una síntesis filosófica más perfecta, suprimieron el *nóumeno*, negando la existencia de la cosa en sí, fuera del sujeto que piensa. Se trata de una corriente *idealista*, de un idealismo cada vez más pronunciado, que se desarrolla a través de las filosofías de Fichte, Schelling y Hégel. Pero este idealismo extremado provoca una reacción que se puede denominar *realista*, pero no ya del realismo ingenuo anterior a Kant, que admitía una realidad fielmente representada por el conocimiento. El realismo de estos pensadores muestra el influjo de la crítica kantiana; la realidad no es tal como nos la presenta la percepción espontánea; pero existe y no es una simple creación del sujeto pensante: será los *reales* de Herbart, o la voluntad de Schopenhauer, quien, haciendo de la realidad una voluntad, tratará, sobre todo, de negar la absoluta racionalidad de lo real que Hégel había afirmado, identificando la realidad con la idea. Más tarde se efectuó un retorno a las doctrinas primitivas de Kant, aunque revisadas: se trata del *neo-kantismo* o *neo-criticismo*.

131. DESARROLLO DEL IDEALISMO. FICHTE. — *Juan Teófilo Fichte* (1762-1814) nació en Rammenau, en la Sajonia oriental. Formado en la lectura de Spinoza y Kant, fué profesor de filosofía en Jena y en Berlín, donde contribuyó a reorganizar la Universidad y a despertar el patriotismo de sus connacionales contra la invasión francesa, con sus famosos *Discursos a la Nación alemana*.

I.—En su sistema filosófico, que denomina *Doctrina de la ciencia*, Fichte suprime la realidad exterior, que

Kant admitiera como fuente de impresiones y por éstas del elemento material del conocimiento, para reducir este conocimiento a un único principio subjetivo *(idealismo subjetivo)*. Las cosas exteriores existen sólo como representaciones. Principio de toda cosa es el Yo. La evolución del Yo presenta tres operaciones fundamentales:

a) La *tesis*, por la que el Yo se plantea a sí mismo, es decir, se concibe como existente e idéntico a sí mismo (de donde el principio de identidad, base de toda ciencia: "Yo = Yo" y, en general: "A = A";

b) la *antítesis*, por la que el Yo plantea el No-Yo, es decir, crea el mundo, no como cosa en sí, sino como obstáculo que halla en su actividad (de donde el principio de contradicción: "No-Yo-no = Yo" y, en general: "No-A-no = A"); y

c) la *síntesis*, por la que el Yo tiene o toma conciencia de la dependencia recíproca del Yo y del No-Yo, que se limitan recíprocamente en el mismo sujeto conoscente.

II. — Como no existe el mundo exterior, no existe tampoco *Dios* fuera del Yo; de allí la acusación del ateísmo, que trajo consigo la expulsión de Fichte de Jena y de la Sajonia. Más tarde, Fichte incluyó también a Dios en su sistema, pero cambiando solamente el ateísmo en panteísmo.

III. — La *moralidad* consiste en la perfecta autonomía e independencia del Yo y, por consecuencia en el obrar de acuerdo con la propia conciencia. El derecho es la limitación del Yo, impuesta por la necesidad de respetar la libertad ajena. La multiplicidad de los individuos contenida en esta concepción es explicada por Fichte con la distinción entre el Yo fundamental o puro, que es único e inconsciente, y el Yo fenoménico, que es múltiple.

---

(1) Sobre este capítulo ver en el "Dict., apologet." los artículos de DEHOVE: *Idéalisme*, col. 541-569, y A. VALENSIN: *Panthéisme*, col. 1303-1332; BALMES, *Historia de la Filosofía.*

132. SCHELLING. — *Federico Guillermo José Schelling* (1775-1854), nacido en Leonberg, en el Wuertemberg, fué condiscípulo de Hegel en Tubingen y colega, en la enseñanaza de Fichte en Jena. Obtuvo luego una cátedra en la Universidad de Munich y en otras ciudades, hasta que en su ancianidad se lo llamó a Berlín, para la cátedra que ocuparan Fichte y Hégel.

Su filosofía no fué constantemente la misma, pero el sistema que más lo caracteriza (en sus obras: *Sistema del Idealismo trascendental, Exposición de mi sistema filosófico)* puede llamarse *idealismo subjetivo o filosofía de la identidad.* Sustituye al Yo de Fichte, principio de todo, por lo *absoluto,* que es la identidad del sujeto pensante y del objeto pensado. La diversidad fenoménica de las cosas está determinada por el predominio del elemento objetivo o subjetivo; de eso surgen las dos series en el desarrollo de lo absoluto: el mundo real y el mundo ideal.

Es evidente la afinidad de este sistema con el panteísmo de Giordano Bruno (párrafo 96) y de Spinoza (párrafo 111). Schelling, por otra parte, no oculta su admiración por estos dos filósofos.

133. HÉGEL. — *Jorge Guillermo Federico Hégel* (1770-1831) nació en Stuttgart y estudió teología protestante en Tubingen con Schelling, cuyas ideas filosóficas siguió en un comienzo y también defendió. Enseñó en Jena, luego en Heidelberg, y finalmente en la Universidad de Berlín (1818), como sucesor de Fichte. En estos trece años hasta su muerte, aun cuando careciera de brillo oratorio y fuera oscuro y muy complicado en sus escritos, gozó de fama sin rival y sembró su doctrina filosófica para toda una generación.

Hégel expuso su sistema en varia sobras, de las cuales las principales son las siguientes: *Fenomenología del espíritu, Lógica, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Principios de la filosofía del derecho.*

Hégel sigue ua tendencia idealista de Fichte y Schel-

ling; trata de reducir a la unidad el dualismo de Kant: pensamiento y cosa en sí. Pero ofrece una solución distinta.

a) Al absoluto de Schelling, Hégel lo sustituye, con la realidad fundamental, el Espíritu o la *Idea,* que no debe confundirse con la idea fenómeno del pensamiento individual; Hégel trata solamente de identificar con esta palabra lo real con lo racional. Establecido este prinicipio, la consecuencia es que el desarrollo de la realidad resulta un desarrollo dialéctico; la lógica se convierte en metafísica *(idealismo lógico o paralogismo).* La evolución de la Idea acontece por tesis, antítesis y síntesis, es decir, por afirmación, negación y combinación de ambas en un concepto superior; y su gran ley es la *combinación de los contrarios* en el *devenir* perpetuo, porque el devenir es la síntesis del ser y del no ser.[1] El punto de partida de esta evolución de la Idea es la idea del ser indeterminado, la que ya contiene virtualmente cualquier otra idea y, por lo tanto, cualquier otra realidad. Al objetivarse, la idea se torna naturaleza, en primer término inanimada (mecánica y física) y luego organizada como viviente; luego espíritu humano; último grado de la evolución de la Idea o Espíritu, es el Estado que se convierte, pues, en realidad suprema.[2]

---

(1) Por esta razón Hégel no deja de negar, como ya hiciera Heráclito (párrafo 11), el principio de contradicción. O, mejor dicho, lo reputa incompleto en la forma en que lo enunció Aristóteles. Porque, si es verdad que el ser y el no ser —considerados aisladamente— son términos antitéticos, la oposición cesa cuando se los considera en sus relaciones mutuas; en el devenir se identifican el ser y el no ser.

(2) Hegel aplica con amplitud la evolución por tríadas en todos los terrenos; en lógica: la noción, el juicio, el raciocinio; en física: la atracción, la repulsión, el peso; en historia: las monarquías absolutas orientales, las repúblicas demagógicas de la antigua Grecia, las monarquías moderadas de las épocas recientes; en el desarrollo de las religiones: las religiones orientales, que exageraron la idea del infinito, la griega que atribuyó excesiva importancia a lo finito; el Cristianismo que une el finito y el infinito en el misterio de la Encarnación. Más aún: ¡quiso reducir a su tríada hasta los caracteres de las tres partes del antiguo continente: África, Asia, Europa!...

b) De este modo se explica la división de la filosofía propuesta por Hégel: o bien la idea se estudia en sí misma, y tenemos la *Lógica* (estudio de las categorías), o bien se la estudia en lo que, saliendo de su indeterminación, se convierte en naturaleza, y tenemos la *Filosofía de la naturaleza,* o bien se la estudia en cuanto, al replegarse en sí misma, se torna consciente, y tenemos la *Filosofía del Espíritu.* Ésta, a su vez, considera: o el espíritu subjetivo e individual *(Psicología)*, o el espíritu objetivo, es decir, la especie humana, cuya suprema evolución es el Estado *(Ciencia del derecho,* en la que el Estado llega a ser omnipotente, creador del derecho), o el espíritu absoluto, que prescinde del individuo y del Estado *(Arte, Religión* y entonces Hégel encuentra en los dogmas del Cristianismos otros tantos símbolos de su doctrina *filosófica)*.

c) Dios es la Idea en perpetuo devenir; de ello nacen el panteísmo y las fórmulas que rayan en los extremos del absurdo: "Dios no es; deviene".(1)

134. Los HEGELIANOS. — Parecería que las audacias de Hégel debieron alejar a los estudiosos de su filosofía. No fué así. El fervor de la novedad, el impulso hacia el idealismo, proveniente ya de Kant y Fichte, y, por otra parte, la misma grandeza de la síntesis, por la que Hégel extendió con coherencia constante sus puntos de vista a todas las ramas del saber, sin excluir la historia de las religiones, de la filosofía, de las formas políticas, contribuyeron a darle muchos secuaces, especialmente en Alemania.

Éstos, sin embargo, se dividieron en dos bandos, especialmente en lo que se refiere al problema de Dios y de la

---

(1) No es fácil tener un concepto adecuado de la filosofía de Hégel con pocas palabras. Ver G. NOEL. *La lógica de Hégel* (París, Alcan); E. CAIRD, *Hégel* (versión italiana con introducción de G. Vitali en la colección "Los grandes pensadores" de Remo Sandrón, Florencia), y también TURNER, *Historia de la filosofía;* BLANC, *Historia de la Filosofía;* GONZÁLEZ, *Historia;* RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, *Hegel, Nel centenario della sua morte, etc.*

personalidad del alma humana. Algunos, sin abandonar el idealismo del maestro, son teístas y moderados al deducir consecuencias irreligiosas y antisociales, procurado interpretar las doctrinas de Hégel de suerte que pudiese conciliarse con un Dios persona y un alma inmortal *(derecha hegeliana);* entre ellos Manuel Hermán-Fichte (fallecido en 1879), y la escuela teológico-racionalista protestante de Tubingen. En ese hegelianismo moderado se inspiró también una corriente semirracionalista, surgida entre los católicos alemanes hacia la mitad del siglo, cuyos principales representantes fueron Hermes (1775-1831), *Günther* (1785-1863) y *Frochammer* (1821-1863).

Otros, en cambio *(izquierda hegeliana)* acentuaron el panteísmo del maestro y se desviaron hacia el ateísmo y el materialismo. Y, realmente, la distancia que separa al idealismo hegeliano del materialismo, es menos de la que parece a primera vista. Para Hégel, en efecto, la realidad fundamental es la Idea, que se transforma primero en materia, luego en espíritu y finalmente origina el pensamiento; ahora bien, en esta doctrina está contenida ya la identidad fudamental del espíritu y de la materia, que es el postulado del materialismo. Entre los que pasaron al materialismo, después de haber abrevado en el idealismo hegeliano, debe mencionarse *Ludovico Feuerbach* (1804-1872), que sustituye a la Idea divina por el hombre como centro del universo, un hombre reducido a un ser material y sensible; según él, Dios mismo no es más que la objetivación del Hombre, y el Hombre, adorando a Dios, no adora más que a sí mismo.[1]

---

(1) La filosofía de Feuerbach se acerca a la de los positivistas. Combatió netamente el Cristianismo y, en general, la religión (en: *La esencia del Cristianismo, La esencia de la religión)*, intentando negarle cualquier influencia bienhechora. También en esto fué maestro de Marx.

Pero del materialismo evolucionista de Feuerbach, *Carlos Marx* (1818-1883) tomó también el concepto que se halla en la base de su socialismo científico, es decir, el *materialismo histórico,* que deriva únicamente de las condiciones materiales y eco-

También los eclécticos franceses sufrieron la influencia hegeliana (párrafo 150). Y en Italia hubo un abundante movimiento hegeliano, con *Augusto Vera* (1818-1885), *Bertrán Spaventa* (1817-1883) y *Francisco Fiorentino* (1835-1884), en la Universidad de Nápoles, y más tarde con *Pascual D'Ercole* (1836-1916) en la Universidad de Turín.

Entre éstos, Spaventa no se conformó con repetir y comentar a Hegel, sino que desarrolló su idealismo, dándole estructura más concreta: señala así la transición al neo-idealismo de *B. Croce* y *J. Gentile.*[1]

135. REACCIÓN ANTI-IDEALISTA. HERBART. — El primero en reaccionar contra el idealismo de los filósofos citados, aun permaneciendo en el círculo del criticismo kantiano, a pesar de muchas correcciones en el sentido realista, fué *Juan Federico Herbart* (1776-1841, profesor de la Universidad de Goettinga. Admite la existencia de las "cosas en sí" (los *reales,*) oponiendo a Fitchte y Hégel el hecho de que si el mundo no existiera, no se podría percibir, aun cuando concede que las cosas se perciben distintas de lo

---

nómicas los elementos de la civilización, sin excluir el modo mismo de organizar a la sociedad.

El tinte hegeliano del materialismo histórico de Marx, que supera el materialismo simple de Feuerbach, consiste en concebir la realidad (y en la misma, también la sociedad) no como un cristal sólido, sino como un organismo en constante proceso de transformación, regido no por leyes inmutables, sino por aquellas que son sucesivamente el fruto de un determinado período histórico. La materia es para él, por lo tanto, esencialmente una *praxis, una actualidad,* una historia. Acerca de Marx, ver F. OLGIATI, *Carlos Marx* (Milán, Soc. Edit. "Vita e Pensiero", 1922).

A la izquierda hegeliana pertenece el catalán PI Y MARGALL (1824-1901): *Estudios sobre la Edad Media.* Mezcla el hegelismo con ideas de Proudhon, Strauss, Feuerbach y se muestra tan furibundo enemigo de la Iglesia como partidario de la república federal. (DOMINGUEZ, *Historia de la Filosofía.*)

[1] Sobre Spaventa ver: DE RUGGIERO, *La filosofía contemporánea* (Bari, Laterza, 1920), tomo II, pág. 135 y sigg.

CHIOCCHETTI, *La filosofía de G. Gentile* (Milán, "Vita e Pensiero", 1922), cap. II.

que son. Las cosas son realidades simples (las mónadas de Leibnitz) e inmutables, porque la mutación o cambio implica contradicción (reacción contra el devenir y la dialéctica de los contrarios de Hégel).

Aplicando estos principios a las psicología, Herbart hace del alma humana una realidad simple y no ve en las facultades y en los actos más que relaciones puras entre el alma y las demás realidades, como un equilibrio de fuerzas opuestas. Esta concepción casi mecánica de la vida psíquica lo llevó a intentar el empleo de la matemática para expresar las leyes, anticipándose a las tentativas de Fechner y Wundt.

136. SCHOPENHAUER. HARTMANN. — *Arturo Schopenhauer* (1788-1860) nació en Danzig. Misántropo e inclinado a la filosofía, estudió sobre todo a Platón, Kant y el Budismo indio. Después de doctorarse en la Universidad de Jena, vivió algún tiempo en Dresden, donde publicó su obra principal: *El mundo como representación y voluntad* (1819), que no alcanzó en ese momento ningún éxito; dominaban sin discusión las doctrinas de Fichte y Hégel. Fué a Berlín y enseñó en esa Universidad sin fortuna; disgustado por ello con la enseñanza universitaria, y, sobre todo, irritado contra Hégel, se retiró a Francfort del Meno, donde permaneció hasta su muerte, con la alegría de haber podido asistir finalmente a la difusión de su filosofía cuando comenzó a palidecer la estrella de Hégel, hacia 1840.[1]

a) Schopenhauer distingue, a la manera de Kant, las cosas que percibimos (el fenómeno, el *mundo como representación)*, y las cosas en sí (el nóumeno).

(1) Schopenhauer fué estudiado por RIBOT en *La filosofía de Schopenhauer* (1874) y por HUIT, en un estudio sobre la metafísica pesimista, en el II Congreso internacional de hombres de ciencia católicos.

Por lo que respecta a la representación fenoménica, ésta depende de las formas *a priori* de nuestras facultades y en este orden de ideas, Schopenhauer reconoce como tales el tiempo, el espacio y la causalidad.

En lo que se refiere al mundo en sí, Schopenhauer, aun declarándolo incognoscible en su naturaleza íntima, lo reduce a una forma única o apetito ciego, al que llama *Voluntad*. Las distintas cosas no son más que sus manifestaciones fenoménicas: la más elevada de éstas es el hombre, en el cual la voluntad se torna consciente.(1) Esta voluntad Schopenhauer la afirma libre en sí misma, por cuanto está sustraída a las leyes de causalidad y finalidad, pero necesaria en sus manifestaciones.

b) Reviste importancia especial la aplicación que realiza Schopenhauer de esta teoría a la concepción *ética* del mundo y de la vida. Si la naturaleza de las cosas, comprendiendo al hombre, es voluntad o tendencia, dado que la tendencia desaparecería de la existencia o dejaría de existir al satisfacerse, resulta, en consecuencia, que pertenece a nuestra naturaleza poseer siempre deseos insatisfechos, es decir, el dolor. He aquí el *pesimismo* más completo, construído como consecuencia lógica de una teoría metafísica, más bien que demostrado por la experiencia y la historia. Y Schopenhauer insiste sobre la exclusión de cualquier forma de optimismo y en la deducción de las consecuencias morales partiendo de su pesimismo. Si la existencia es esencialmente mal y dolor, ¿cuál podrá ser el ideal de la vida? La negación de sí misma y por la misma razón el *nirvana* de los budistas. Entre tanto el hombre se acerca a esta condición con el celibato, que impide la propagación del sufrimiento en el mundo, y con el ascetismo, que apaga en el hombre el apego a la vida.(2)

(1) Aquí también está excluído Dios, si panteísticamente no se entiende por Dios esta voluntad única.

(2) Ver L. Roure, *Pesimisme en el Dict. apol.*, col. 17-24; P. Meditch, *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*, 1923, París.

No muy distinta de la de Schopenhauer es la filosofía de *Eduardo Hartmann* (1842-1906), filósofo berlinés. Concuerda con él en su monismo y en su pesimismo, pero sustituye a la Voluntad de Schopenhauer y a la Idea de Hégel, como realidad básica, lo *inconsciente,* del que aquéllas son solamente atributos.[1]

Adolfo Trendelenburg (1802-1872), berlinés, intentó un nuevo camino post-kantiano y post-hegeliano, para la lógica, y escribió: *Las ideas y los números de Platón, Las categorías de Aristóteles, Búsquedas lógicas, Contribuciones históricas a la filosofía, Derecho natural basado en la ética* y comentarios a diálogos y obras de Platón. Combatió su teoría del movimiento, como origen de las categorías, en un intento que desplazaba, pero no reemplazaba al devenir hegeliano.

---

(1) Tomando el punto de partida de principios análogos, otro pensador, construyó una moral (si tal puede llamarse todavía) furiosamente contraria: *Federico Nietzsche* (1844-1900). Es también tributario del criticismo kantiano y admite las ideas pesimistas de Schopenhauer y Hartmann acerca de la naturaleza del universo. Pero en lugar de pregonar la negación de la voluntad de vivir, para consolarse de las miserias del mundo, quiere que se lleve hasta su máximo grado la "voluntad de vivir" a cualquier costa, con la satisfacción plena de todos los instintos y con la exclusión de cualquier freno, aun el del bien de los semejantes. La audacia de Nietzsche llega al punto de condenar la compasión y la beneficencia hacia los pobres, porque tiende a perpetuar la miseria y a impedir el mejoramiento de la especie. Ésta es la moral para los que se sienten capaces de elevarse por sobre el común de los mortales, más allá del bien y del mal (el *superhombre: Uebermensch*); y la pone en los labios del antiguo sabio persa Zarathustra y la enfrenta violentamente con el Cristianismo. De ahí el título de dos de sus obras principales: *Así habla Zarathustra y El Anticristo.* Para los demás, es decir, para el común de la gente destinada a servir, deja la moral antigua, que denomina "la moral de los esclavos". Nunca se había escrito algo más impío. Probablemente Nietzsche no era un ser normal: falleció demente. Pero con su filosofía representaba demasiado fielmente la moral dominante en la vida moderna, y por eso adquirió gran fama y secuaces entre novelistas y poetas: típico ejemplo, D'Annunzio. Ver FOUILLEE, *Nieztsche y el inmoralismo* (París, Alcan, 1902); PAHORIES, *Nietzsche y la moral de la fuerza,* en la "Revista de filosofía neo-escolástica", año II, número 1 (febrero 1910).

137. El neo-criticismo. — Los diversos sistemas salidos de la escuela de Kant, especialmente los primeros, después de un período afortunado, se presentaron de cuerpo entero en su contraste con las afirmaciones fundamentales del sentido común, de tal manera que la consecuencia fué el abandono casi general de la filosofía kantiana, sobre cuyas ruinas dominó en Alemania el materialismo, mientras en Francia se establecía el positivismo. Pero hacia 1860 hubo una nueva reacción contra el materialismo, con un marcado retorno a Kant, pero no ya al Kant que deformaron Fichte, Schelling y Hégel, sino al genuino, de quien se alababa la reserva acerca del problema de lo suprasensible. Jefe y auspiciador de este movimiento en Alemania fué principalmente *Federico Alberto Lange* (1828-1875), autor de una famosa *Historia del materialismo,* que como suprema esperanza de salvación, lanzó el grito: "¡Volvamos a Kant!" El neo-kantismo de Lange, sin embargo, ha dado ya un paso adelante hacia el escepticismo; para él, los postulados de la razón práctica no son más verdades seguras, sino solamente hipótesis que nos convienen porque nos sirven para elevar nuestro espíritu.

Contemporáneamente, surgía en Francia el *neo-criticismo,* especialmente por obra de *Carlos Renouvier* (1815-1903). Éste acepta la *Crítica de la razón pura;* pero introduce en el sistema de Kant un cambio notable. Kant había reconocido la necesidad racional como patrimonio de la ciencia. Renouvier la excluye, imponiendo también en las ciencias y en la metafísica el elemento volitivo y, por lo tanto, libre. Para dar una explicación del universo, y sobre todo para afianzar las bases del orden moral, necesitamos presunciones que están más allá de la experiencia fenoménica. Entonces entra en juego la voluntad, que nos induce a aceptarlas (*filosofía de la creencia, de la fe; relatividad de la ciencia*). De este modo, Renouvier cree explicar las divergencias sinceras de los filósofos y el hecho

de que no existe juicio o argumento que no se exponga a las objeciones y a las dudas.[1]

En Italia el representante principal del neo-kantismo o neo-criticismo, fué *Carlos Cantoni* (1840-1906), profesor en la Universidad de Pavía, que sin embargo no aceptó el voluntarismo de Renouvier. Admite con Kant la imposibilidad de conocer científicamente el nóumeno. No excluye, sin embargo, toda metafísica: admite una metafísica crítica, que resulta de la coordinación e interpretación de los datos de las ciencias experimentales; pero la misma es provisoria, subjetiva, individual, sin ser por eso inútil, ya sea para satisfacer nuestras exigencias espirituales, ya sea para guiar nuestras mismas investigaciones. Finalmente existe la moral, completamente distinta e independiente de la ciencia, fuera del alcance de sus pruebas y de sus críticas: con la misma aceptamos también los postulados: Dios y el alma inmortal.[2]

Otros se hicieron paladines de un kantismo abiertamente escéptico y antirreligioso; más aún, emplearon la crítica de Kant —como también las afirmaciones del positivismo— para difundir un racionalismo rencorosamente enemigo de lo sobrenatural, y aun de la misma idea de Dios. Se distinguió en este sentido en Italia *Ausonio Franchi* (1820-1895), cuyo verdadero nombre era Cristóbal Bonavino. Fué sacerdote, pero luego abandonó el hábito talar y se convirtió en uno de los más eficaces propagandistas del racionalismo entre el pueblo, con muchos libros: *La filosofía de las escuelas italianas, El racionalismo popular, La religión del siglo XIX, La filosofía del sentimiento,* etc. Enseñó en la Academia científico-literaria de Milán; ha-

---

(1) Ver JANSSENS, *El neo-criticismo de C. Renouvier* (Lovaina, 1904); FONSEGRIVE, *Elementos de filosofía;* MERCIER, *Criteriología general.*

(2) Ver CANTONI, *Manuel Kant* (Milán, 1884), tomo III, pág. 418 y sigs.; *Curso de filosofía elemental, tomo III, Historia de la filosofía,* pág. 486. Sobre neo-kantismo: L. CHIESSA, *La base del realismo y la crítica neo-kantiana* (*Roma*, Desclée).

cia 1889 volvió a la primitiva fe y a la filosofía tomista y coronó su obra de escritor con una vigorosa confutación de su mismo racionalismo, titulada *Última crítica* (en 3 tomos).

Más adelante (párrafo 166) hablaremos de otras influencias kantianas y hegelianas sobre las ideas religiosas del siglo XIX y de los primeros años del siglo XX.

138. DE KANT A HÉGEL. OBSERVACIONES SOBRE LA GÉNESIS Y EL VALOR DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA. — *a)* Hemos visto de qué modo el idealismo, en sus diversos grados y formas, se ha desarrollado desde la *síntesis* kantiana *a priori* (el conocimiento entendido ya no como representación de un objeto, sino como creación del mismo). No es que el subjetivismo de Kant no hubiera podido sostenerse sin llegar al idealismo de sus sucesores: una cosa es declarar incognoscible algo en sí, y el conocimiento, fruto total o parcialmente de la actividad del sujeto, y otra negar la existencia misma de ese algo en sí, distinto del sujeto cognociente. Sin embargo, la conclusión a la que llegara Kant, presentaba un dualismo, una antinomia demasiado grave y chocante: pensamiento y realidad, separados por un abismo insalvable. La antigua filosofía realista había resuelto la antinomia, manteniendo al pensamiento un poder de representación de la realidad como es en sí misma. La nueva filosofía, por su filiación crítica kantiana, no podía adaptarse a esta solución y quiso resolver la antinomia destruyendo un término, es decir, suprimiendo la cosa en sí misma e identificándola con el sujeto pensante, o, de acuerdo con la forma más evolucionada de Hégel, con el pensamiento mismo.

La crítica de Kant ha preparado, pues, el camino al idealismo de Hégel. Pero, ¿cuál es el valor de esta nueva filosofía?

b) En la atrevida afirmación de la identidad de la realidad con el pensamiento, hay un factor que presta a la filosofía hegelina una franqueza y una decisión que fal-

tan al criticismo kantiano, inevitablemente marcado por el escepticismo y la timidez frente al problema metafísico: escepticismo que representa un estado de desaliento mental más que una audaz conquista del pensamiento. Bajo este aspecto, la filosofía hegeliana saltando sobre el criticismo de Kant, se acerca más al tono de la metafísica antigua: ambas, en lo básico, desarrollan sus propios conceptos, dándoles un valor real. Pero —y en esto estriba la oposición radical de ambos sistemas, que fija su distinto valor— la metafísica antigua atribuye un valor a sus conceptos, por haber tenido el cuidado de amoldarse a la realidad, de la que los considera verdaderas representaciones; el idealismo hegeliano, en cambio, termina por afirmar simplemente la identidad del pensamiento con la realidad. Esta afirmación es gravísima, pero no tiene fundamento.

c) Si se quiere, también, hay un sentido verdadero indiscutible en la afirmación del idealismo hegeliano acerca de la racionalidad de lo ideal. No cabe duda y ya lo había sostenido la filosofía cristiana, que ve en el cosmos una idea que se desarrolla; al afirmar, en efecto, un orden de finalidad, no sólo en las inteligencias y voluntades conscientes, sino en el mismo mundo material, equivale a reconocer una idea realizada armónicamente en la realidad, que se desenvuelve como un plan grandioso. Mas, ¿en que sentido es lo real una idea en desarrollo? La filosofía antigua no había creído necesario considerar la idea (la racionalidad) inmanente en el cosmos, y la había colocado fuera del mismo, casi en su raíz, en una Mente que lo había creado de acuerdo con una idea por ella concebida. Y la solución era perfectamente inteligible. El idealismo hegeliano, en cambio, en su intento de hacer de la realidad misma una idea, debió reducir la evolución en el mundo a un desarrollo severamente dialéctico, que no corresponde a los hechos, sino mediante el esquematismo arbitrario, que se le reprobó a Hégel con toda justicia, y que delata la radical falsedad del principio, cuya aplicación pretende hacer.

d) Una última observación: el idealismo hegeliano, al identificar el pensamiento y la realidad, pareció realizar en su más alto grado la necesidad de unidad propia de toda sistematización científica y, sobre todo, filosófica. Esto contribuyó ciertamente a cautivar el favor de muchos espíritus. Pero la unidad, si es posible apreciarla como un límite al que tiende toda sistematización racional, no debe llegar al valor de un postulado necesario al que se debe sacrificar cualquier otra consideración. También la metafísica antigua había reducido todo a la unidad, pero se había detenido en la unidad de una causa eficiente, final y ejemplar, sin excluir el dualismo, irreductible a una observación no prejuzgada, de espíritu y materia, de sujeto pensante y de cosa en sí.

C) MATERIALISMO Y POSITIVISMO

139. El materialismo en el siglo xix. — Aparecido ya triunfalmente en los escritos de los enciclopedistas como fruto del sensismo de Locke y de Condillac, el materialismo se enseñoreó de la filosofía francesa en la época de la Revolución y en los primeros decenios del siglo XIX.

Se puede recordar, en este orden de ideas, a *Jorge Cabanis* (1757-1808), médico materialista, que llegó a llamar al pensamiento "secreción cerebral, fruto de una suerte de digestión de las impresiones exteriores", y *Francisco José Gall* (1758-1828), médico alemán de origen, pero llegado a la celebridad en París, inventor de la *frenología,* que pretende atribuir toda muestra vida psíquica —sensaciones, ideas, sentimientos, inclinaciones— a las innumerables circunvoluciones del cerebro.

Poco después se determinó una viva reacción contra el materialismo, prevaleciendo en Francia el espiritualismo de la restauración católica y de la escuela ecléctica; en

Italia la filosofía de Galluppi, Gioberti y Rosmini, y en Alemania el idealismo de los sucesores de Kant.

Luego, sin embargo, hacia mediados del siglo, el materialismo resurgió poderoso, favorecido por el positivismo francés y las exageraciones de los idealistas germánicos. (Acerca de las relaciones entre el idealismo hegeliano y el materialismo, se puede consultar el párrafo 134). Y logrando una ventaja en los progresos que realizaban las ciencias naturales, mientras las especulaciones metafísicas caían en el desprestigio, dominó en gran parte de las escuelas filosóficas, vencido sólo parcialmente por la nueva reacción neo-kantiana que inaugurara Lange (párrafo 137). Los principales centros de este resurgimiento del materialismo fueron Alemania e Inglaterra. Por méritos a veces científicos, pero más a menudo por sus declamaciones basadas en el prejuicio, se distinguieron en Alemania *Carlos Vogt* (1817-1895), *Rodolfo Virchow* (1821-1902), *Juan Büchner* (1824-1899), bacteriólogo, que hizo mucho ruido con un libro titulado *Fuerza y materia* (1855); en Inglaterra, *Tomás Enrique Huxley* (1825-1895), apóstol del transformismo; *Juan Tyndall* (1820-1893), agnóstico como Huxley; *Jorge Juan Romanes* (1848-1894), darwinista decidido.

El materialismo se difundió también rápidamente en Italia, principalmente por obra del holandés *Jacobo Moleschott* (1822-1893), profesor durante muchos años en las Universidades de Turín y Roma, y de *Pablo Mantegazza* (1831-1910), de Monza, médico y profesor de la Universidad de Pavía y del Instituto de Estudios Superiores de Florencia, vulgarizador fácil de una higiene completamente materialista y sensual.

Una nueva tendencia materialista, que niega toda diferencia sustancial entre materia y espíritu, apareció con la teoría de la *evolución,* es decir, del transformismo de las especies vivientes. Entre los modernos, el primero en formular una teoría evolucionista fué el francés *Juan Bautista,* caballero de *Lamarck* (1744-1829), que fijó como causa de la evolución una tendencia propia de los organismos a

adaptarse a las condiciones del ambiente, adquiriendo o desarrollando órganos en relación con las nuevas funciones que se han tornado necesarias. Pero no excluye a Dios como causa primera del orden universal.(1) Más tarde, el inglés *Carlos Roberto Darwin* (1809-1882); naturalista y fisiólogo, reprodujo con mayor pretensión científica la teoría de la evolución, pero sobre otras bases. Excluyendo cualquier tendencia final, para Darwin la evolución es el resultado casual de influencias externas, que determinan la conservación y la supervivencia de los individuos mejor constituídos con caracteres favorables, con preferencia a otros que por cualquier razón carecen de ellos (*selección natural*); resultado de la lucha por la existencia y de la consiguiente supervivencia de los más aptos. Darwin, que formó parte durante cinco años de una expedición científica en la América del Sud (1831-1836), en la primera edición de su obra *El origen de las especies* (1859), no había excluído la primitiva creación por parte de Dios, pero luego cambió de idea, declarándose ateo o, por lo menos, agnóstico; y como no lo había hecho antes, en su otra obra *El origen del hombre,* extendió la evolución también al hombre. Era una sanción del materialismo, al que ya había dado por otra parte una notable contribución con el concepto mecanicista y antifinalista de la vida.

La doctrina de Darwin fué compartida por muchísimos naturalistas y filósofos de la época, propensos, como se dijo, al materialismo. Entre sus más celebrados divulgadores se encuentra *Huxley* (ya citado), quien creyó haber hallado la prueba experimental del origen de la vida por evolución de la materia inorgánica en su famoso "*Bathybius Haeckelli*", una sustancia gelatinosa hallada en el fondo del océano, la que, extraída del agua, presentaba algunas contracciones que se interpretaron como movi-

(1) Ver KNELLER, *El Cristianismo y los naturalistas modernos*, versión italiana, Brescia, C. Edit. Queriniana, pág. 511.

mientos vitales (1868). Pero el triunfo duró poco: el mismo Huxley, poco tiempo después de haber dedicado su descubrimiento a Haeckel, reconoció que no se trataba de ninguna manera de un organismo viviente.[1]

Pero quien, más que cualquiera, desarrolló la teoría de Darwin, dándole un ropaje aun más estrictamente científico, fué el alemán *Ernesto Haeckel* (1834-1919), profesor durante mucho tiempo en la Universidad de Jena. Éste proclamó el *monismo,* es decir, la existencia de la sola materia de la que son propiedades todas las fuerzas del universo, sin excluir el pensamiento; la *evolución*, explicada de la misma manera que por Darwin, sería la causa de la variedad que se observa en el mundo.

Una contribución particular de Haeckel a la doctrina evolucionista fué el nuevo argumento destinado a demostrarla, es decir, la *ley biogénica fundamental* ("la ontogénesis repite y compendia la filogénesis", es decir, el desarrollo embrional se realiza a través de esas formas inferiores, que en el curso de los siglos han originado cada especie). Pero su audacia y sus métodos, muy lejos de ser científicos, le valieron la desaprobación del mismo Darwin, la desautorización de Virchow y el descrédito entre los doctos.[2]

---

(1) Otros intentos para demostrar experimentalmente el origen de la vida por la evolución, fueron expuestos por el P. GEMELLI en *El enigma de la vida y los nuevos horizontes de las ciencias biológicas* (Librería Edit. *Florentina,* 1912).

(2) He aquí como muestras, dos juicios acerca de Haeckel, emitidos por hombres de ciencia y filósofos insignes y, por cierto, nada sospechables de prejuicios dogmáticos. Wundt escribió: "Con Haeckel parece que volvemos a la época en que la lógica no había sido inventada aún y la ciencia positiva estaba en la infancia". Y Paulsen, acerca del famoso libro *Los enigmas del universo,* decía: "He leído este libro con la vergüenza más grande y me he sonrojado por el abismo de bajeza a que ha llegado el nivel filosófico de nuestro pueblo. Es una afrenta que se haya podido escribir, imprimir y vender un libro semejante y que pueda ser leído y admirado por una nación que tiene a Kant,

No faltaron, empero, ni aún entre los mismos materialistas, hombres más moderados, que reconocieron las lagunas del sistema, y la existencia de *verdaderos enigmas* en el universo considerado de acuerdo con las teorías, aún sin decidirse a abrazar una concepción espiritualista, Merece recordarse, entre otros, al citado *Virchow*, que nunca quiso reconocer como demostrado el origen del hombre por evolución, como declaró abiertamente en el Congreso de los Naturalistas alemanes, en Munich, en 1877 y en el Congreso Internacional de Arqueología prehistórica de Moscú en 1892. Más aún, *Emilio Dubois-Reymond* (1818-1896), fisiólogo alemán, en algunas conferencias pronunciadas en Berlín en 1881, proclamó su famoso: *Ignoramus et ignorabimus* (No lo sabemos ni lo sabremos) acerca de siete enigmas o problemas que se refieren al universo: la naturaleza de la materia y la fuerza; el origen del movimiento; el origen de la vida; la finalidad de la naturaleza; el origen de las sensaciones y de la conciencia; el origen de la inteligencia y del lenguaje; la libertad. Esto equivalía a reconocer la insuficiencia y la falta de fundamento del materialismo como sistema filosófico.

En la misma época no faltaron afirmaciones en este sentido por parte de notables hombres de ciencia no materialistas, como *Juan Luis Armando de Quatrefages* (1810-1892) y *Luis Pasteur* (1822-1895); el primero fué un

---

a Goethe, a Schopenhauer". Ver también MERCIER, *Psicología*. Haeckel fué convencido también de deslealtad y falsificación en los recursos empleados como pruebas de sus teorías. Esta acusación, formulada ya en años anteriores, fué repetida formalmente en 1908 en Alemania por BRASS, en un libro que hizo mucho ruido, titulado *El problema de los simios*, en el cual demuestra que Haeckel había falsificado fotografías de embriones, que debían demostrar la ley biogénica fundamental, base de su teoría sobre el origen del hombre: lo que el mismo Haeckel tuvo luego que reconocer.

Sobre Haeckel se puede consultar: LAMINNE, *El Universo según Haeckel* (París, Blond) y WASMANN, *La probidad científica de Haeckel* (París, Blond, 1911).

opositor neto y muy valiente de Darwin; el segundo, además de acreditar con su fama indiscutible de insigne hombre de ciencia el espiritualismo y la fe católica, demostró experimentalmente el error darwinista, probando que *omne vivum ex vivo* (todo lo que vive procede de seres vivos), hasta en el campo de los micro-organismos, y desmoronando las últimas defensas de la generación espontánea.

Estas afirmaciones antimaterialistas, en un comienzo raras, se hicieron cada vez más frecuentes, hasta determinar la decadencia del materialismo, como veremos más adelante.[1]

Mejor suerte correspondió, por lo menos transitoriamente, a una forma moderada de materialismo, el *positivismo*[2], que defendió con el neo-criticismo el dominio de la filosofía contemporánea no cristiana.

140. El positivismo. Comte. — El positivismo representa un retorno al viejo sensismo, arropado sin embargo, bajo nuevas formas, en armonía con el desarrollo de las ciencias experimentales. Además, mientras el sensismo de Locke y Condillac se había ocupado especialmente del problema ideológico (el origen de las ideas), el positivismo, aunque reduciéndolo todo a sensaciones, se ocupó con preferencia del problema crítico, es decir, del valor de los límites de nuestros conocimientos, siguiendo la tendencia de Hume. Y es en este campo donde, si bien siguiendo una dirección tan distinta, el positivismo se encuentra de

---

(1) De la crisis del materialismo se ocupa largamente el P. Gemelli en el libro citado en una nota en el párrafo anterior.

(2) Como se apreciará, comparando los dos sistemas, los lindes entre materialismo y positivismo no son muy netos, o mejor dicho, es demasiado fácil pasar de la actitud agnóstica del positivismo a las negaciones del materialismo. Por eso Dubois-Reymond con sus reservas podría llamarse positivista; Lombroso, Morselli, etc., llamados positivistas, son verdaderos materialistas.

acuerdo con el criticismo kantiano, negando a su vez la posibilidad de conocer lo suprasensible, el nóumeno.[1]

El fundador del positivismo fué *Augusto Comte* (1798-1857). Nacido en Montpellier, estudió matemáticas en la Escuela Politécnica de París, revelando inmediatamente su inclinación a los estudios filosóficos. Fué amigo de Saint Simon y tributario entusiasta de sus ideas sociales; luego se alejó del mismo y en 1826 inició en su propia casa un curso de filosofía positiva, que publicó entre 1830 y 1842. Tuvo numerosos discípulos, algunos de los cuales lo abandonaron cuando, en el último período de su existencia, se dedicó a un falso misticismo, fundando una nueva religión, la religión de la Humanidad, de acuerdo con sus principios filosóficos. Sus obras principales, que encierran su pensamiento, son, además del *Curso de filosofía positiva* (las lecciones de 1830 a 1842), el *Sistema de política positiva,* en el cual echa las bases de su religión de la Humanidad, *Catecismo positivista, Política positivista.*

a) La base de la filosofía de Comte es la que él llama la *ley de los tres estados*. El género humano habría pasado por tres estados o períodos en el desarrollo de su inteligencia. En el primero, el *teológico,* los hombres, al tratar de explicarse los fenómenos de la naturaleza, los atribuían a causas sobrenaturales o divinidades; de ello nació el predominio de las creencias religiosas, desde el fetichismo hasta el monoteísmo, la forma más perfecta de religión. En el segundo período, de civilización más adelantada, el *metafísico,* los hombres, no conformes ya con las creencias religiosas, se entregaron a la especulación, atribuyendo los fenómenos naturales a entidades abstractas y ocultas, como esencias, causas, cualidades, sustancias, etc. Pero en un

---

[1] Ver GRUBER, *Augusto Comte, fundador del positivismo, su vida, su doctrina; El positivismo después de Comte hasta nuestros días* (traducción francesa, París, Lethielleux, 1882-1893); HALLEUX, *Principios del positivismo contemporáneo* (Lovaina, 1895), y también FONSEGRIVE, *Elementos de filosofía,* tomo II, pág. 174 y sigg.

tercer período, más adelantado aún, el espíritu humano abandona también el vano raciocinio y las entidades metafísicas, limitándose a la observación y a la experiencia: su fin no es ya más el conocimiento de las causa y esencias de las cosas, sino la observación de los hechos y su sucesión; es el período *positivo,* al que llegó la ciencia moderna.[1] Es fácil ver, pues, cuál sea la doctrina de Comte acerca del objeto de la investigación científica; este objeto es únicamente lo que resulta *positivo,* es decir, los hechos que se pueden observar mediante los sentidos.

b) Entendiendo de este modo la ciencia y la filosofía —que no debe ser otra cosa que la generalización más amplia posible de las leyes científicas—, Comte procede a la *clasificación de las ciencias.* Éstas se reducen a seis principales: la *matemática,* que reemplaza también a la lógica antigua, la *astronomía,* la *física,* la *química,* la *biología* y la *sociología,* a la que se reducen la moral y la religión. La psicología pertenece a la biología y debe tratarse con el método positivo, es decir, limitándose a la observación de los hechos fisio-psíquicos, con exclusión de las investigaciones metafísicas sobre su naturaleza y causa; además, Comte rechaza la observación interna o introspección, que se realiza por la conciencia, y pretende fundar la psicología únicamente en la observación externa y objetiva (sin advertir que de esta manera cierra el camino a todo lo que debe ser el verdadero objeto de la psicología, es decir, el hecho psíquico, que es esencialmente interior, para conformarse sólo con lo que lo acompaña o le sigue). Y con el mismo método debe tratarse la sociología o ciencia de la convivencia social, con la única diferencia que en la misma debe tenerse en cuenta también la historia; por eso divide la sociología en estática o *anatomía social,* y dinámica o *evolución social.*

---

(1) Un desarrollo análogo admite Comte también en la inteligencia de cada hombre: la infancia es la edad de la fe, la juventud la de los razonamientos y las hipótesis, la edad madura la de la experiencia.

c) A estas ciencias Comte agregó, como coronación, la *Religión de la Huaminidad*, en la que a Dios creador sustituye —como objeto del culto— la Humanidad[1], y una *moral* fundada en el predominio de los instintos altruístas sobre los egoístas.

Entre los discípulos inmediatos de Comte, el más famoso fué *Emilio Littré* (1801-1881), traductor de Hipócrates, autor de un famoso *Gran diccionario de la lengua francesa,* quien acreditó el positivismo con el prestigio de su saber y de su buena reputación, pero rechazando la religión de la Humanidad y moderando en algunos puntos otras doctrinas del maestro.

141. Las transformaciones del positivismo. Taine. — El canon positivista, que reduce a la experiencia sensible todos nuestros conocimientos, invadió todos los campos del saber, y fué adoptado por muchos filósofos, que se tomaron, sin embargo, la mayor libertad en los detalles, pasando a menudo, a pesar de sus protestas, al campo de la metafísica, para determinar no sólo las leyes, sino también en alguna manera la naturaleza de la realidad.

Esto puede decirse también de uno de los principales positivistas franceses, *Hipólito Taine* (1828-1893), el celebrado historiador de los *Orígenes de la Francia contemporánea,* quien se ocupó también de filosofía y especialmente de psicología, en muchas obras, entre las cuales la principal es el famoso tratado *De la inteligencia.*

a) La filosofía de Taine es un *fenomenismo monista.* Nuestro *yo* no pasa de ser un conjunto de fenómenos, de estados de conciencia, que se vinculan y se suceden con-

---

(1) Comte estableció también los detalles de su religión: a la Trinidad cristiana substituye otra: el gran Ser o la Humanidad, el gran fetiche o la Tierra y el gran ambiente o el Espacio. Organizó un culto, del cual era Gran Sacerdote, con prácticas tomadas del cristianismo. Pero todo eso carecía de seriedad y se llegó a dudar de las facultades mentales del filósofo. ¡Llegó hasta pretender entablar negociaciones con el general de los Jesuítas, para que lo ayudara en la propagación de su fe!

tinuamente. Sensaciones y movimientos moleculares, fenómenos psíquicos y físicos, no son más que dos aspectos —el interno y el externo— de una misma realidad.[1]

b) Cabe recordar de Taine también su teoría de las *ideas universales*. La idea universal no sería otra cosa que un nombre, que por hábito asociamos a varias cosas que poseen alguna semejanza entre sí, de manera que basta evocar el nombre, para que se despierte en nuestro espíritu también la imagen de esas cosas, y, a la inversa, la percepción de una de ellas es suficiente para evocar su nombre, o ese nombre. Si se excluye, pues, la idea universal como representación verdadera de cualquier cosa común a los individuos, reaparece el nominalismo[2], o, mejor dicho, aparece ahora como lógica consecuencia del sensimo.

142. El positivismo inglés. Stuart Mill y Bain. — A fines del siglo XVIII y al principio del siglo XIX, dominaba en Inglaterra la filosofía escocesa del sentido común. Ahora bien, esta filosofía, aun admitiendo las verdades fundamentales de la filosofía tradicional, eliminaba deliberadamente las especulaciones metafísicas. No era, pues, difícil el paso al positivismo, que, por otra parte, resultaba la continuación de la tradición sensista de los ingleses Hume y Locke. El positivismo inglés es más reservado: admite la incognoscibilidad, pero al mismo tiempo la posibilidad, y a veces hasta la existencia de lo ultrasensible. Se ocupa preferentemente del análisis del conocimiento, dando lugar a un nuevo grupo de Lógicos, e intenta con Spencer una síntesis general.

---

(1) La refutación de las ideas de Taine se hallará en Mercier, *Criteriología general, y en* Conconnier, *El alma humana*, cap. III. Acerca de la pretendida identificación del hecho físico con el psíquico, ver al mismo Mercier, *Los orígenes de la psicología contemporánea.*

(2) Ver Mercier, *Criteriología*, y sobre la filosofía de Taine, también: A. De Margerie, *Taine;* P. Neve, *La filosofía de Taine* (Lovaina, 1908), Baelen, *El mecanismo monista de Taine*, en la "Revue de philosophie", París, mayo a octubre de 1909.

Juan Stuart Mill (1806-1873), hijo de James Mill, psicólogo y economista amigo de Bentham, nació en Londres y murió en Avignon, en Francia. Había estudiado seriamente, sobre todo lógica; mantuvo correspondencia y relación con Comte y Taine, y sin aceptar completamente sus doctrinas, fué el vulgarizador principal del positivismo en Inglaterra. Sus obras más importantes son: *Sistema de lógica inductiva, Utilitarismo, Examen de la filosofía de Hamilton.*

a) Stuart Mill fué el lógico del positivismo. Sostiene que todos nuestros conocimientos derivan de la experiencia sensible, de acuerdo con las leyes de la asociación (*psicología del asociacionismo*), fundadas en la sucesión la contigüidad y la semejanza de los estados psíquicos. No hay verdaderas causas universales. Todos los juicios, sin excluir los más generales y abstractos, son básicamente experimentales; la pretendida necesidad que creemos hallar en algunos de los mismos, no depende más que de hábitos subjetivos contraídos por nuestro espíritu, bajo la influencia de las leyes de la asociación.[1] Respecto del raciocinio, el silogismo no puede tener más que un valor explicativo, pero no puede hacernos conocer algo nuevo, porque la conclusión particular debe ser ya conocida para poder afirmar la premisa universal en la que está comprendida.[2] El único medio de investigación científica es la inducción; y en esto, desarrollando las reglas ya dadas por Bacon (ver sus *tablas* en el párrafo 105), tuvo Stuart Mill el mérito de fijar mejor los procesos inductivos, formulando los famosos métodos de la *concordancia,* de la *diferencia,* de los *residuos,* de las *variaciones concomitan-*

---

(1) Expone y refuta esta teoría Mercier, *Criteriología general.*

(2) Las famosas objeciones de Stuart Mill al silogismo no se reducen a otra cosa. Las expone y refuta siempre Mercier, en su *Lógica.* Ver también Celi, *Nuevos elementos de filosofía,* tomo II, *Lógica* (Turín, Paravía, 1920), pág. 151-155.

tes.[1] Como fundamento lógico de la inducción, Stuart Mill puso el principio de que el curso de la naturaleza es constante; sin embargo, le asigna un origen solamente empírico, como a todos los demás juicios universales. Por esta razón, en el fondo, no puede reconocerle otro valor que el de una gran probabilidad.

b) Su concepción del universo es un fenomenismo parecido al de Taine.

c) En *ética,* Stuart Mill se adhiere al *utilitarismo* de Bentham, corrigiéndolo en el sentido de dar mayor importancia a la cualidad en la jerarquía de los placeres, y de hacer la moral misma más altruísta, convirtiendo el interés general no sólo en un recurso para la satisfacción individual, sino en un bien buscado por sí mismo, en la misma forma que se busca la utilidad propia.[2]

Alejandro Bain (1818-1904), profesor en Aberdeen y Ox-

---

(1) He aquí los cánones en que se fundan estos métodos: 1. Si las circunstancias en que ocurre un fenómeno, son todas distintas, con excepción de una, ésta posee relación causal con el fenómeno. 2. Si el caso en que ocurre el fenómeno y otro en que el fenómeno no ocurre, concuerdan en todo, con excepción de una circunstancia que se presenta sólo en el primer caso, esta circunstancia tiene relación causal con el fenómeno. 3. Si de un fenómeno complejo se substrae la parte que con las inducciones precedentes se ha demostrado ser el efecto de determinadas circunstancias, el residuo del fenómeno será el efecto de las otras circunstancias que quedan por suponer. 4. Un fenómeno que varía en cierto modo cada vez que otro fenómeno varía en el modo respectivo, tiene con el mismo relación causal.

(2) Stuart Mill es muy severo para con Bentham: su moral, que no excluye placer alguno, aun el más vulgar y bajo, y que coloca a todos en el mismo nivel, para tener en cuenta solamente su cantidad, es para él una moral "digna sólo de los cerdos". Y habiendo admitido que se tiene menor probabilidad de obtener una completa satisfacción cuando se aspira a goces más elevados, agrega: "es mejor ser un hombre descontento que un cerdo satisfecho; un Sócrates disgustado que un imbécil feliz". Muy bien, pero un empirista como Stuart Mill, que no quiere pasar más allá del placer para fijar el criterio del bien, no tiene derecho de fundarlo sobre algo que no es el placer. Ver SORTAIS, *Manual de filosofía;* H. LAURET, *Filosofía de S. Mill* (1886) y GRUBER, *El positivismo después de Comte hasta nuestros días.*

ford, autor de una Lógica, de *Los sentidos y la inteligencia* y *Las emociones y la voluntad,* la más vasta recopilación de hechos y observaciones positivistas, no hizo más que ampliar las teorías de Stuart Mill, con quien colaboró. Fué un distinguido psicólogo, y sostuvo la *discriminación* en las sensaciones musculares, fuente de la conciencia, y la *actividad espontánea* de la voluntad.

143. HERBERT SPENCER (1820-1903). — Fué el pensador que debía llevar al positivismo a su perfección, construyendo una síntesis general. Nacido en Derby, se inició en la profesión de ingeniero, que abandonó a los 25 años de edad, para darse por entero a los estudios filosóficos, que emprendió por su cuenta, inspirándose tanto en Kant como en Comte (a pesar de negarlo en una réplica a Augusto Laugel), y asimilando una vastísima erudición, que volcó en muchísimas de sus obras. Las principales entre ellas —aparecidas en el curso de varios años— fueron reunidas en un único *Sistema de filosofía sintética,* que comprende: *Primeros principios, Principios de biología, Principios de psicología* (1885), *Principios de sociología;* luego aparecieron: *Las bases de la moral, Instituciones políticas, Instituciones eclesiásticas, Justicia,* y otras obras menores.

Se puede afirmar que dos ideas dominan enteramente la filosofía spenceriana: la teoría de lo *incognoscible,* y la teoría de la *evolución,* que responden, respectivamente, al problema criteriológico y a la interpretación del universo. Spencer las aplica a todas las ramas de la filosofía.

a) El *problema criteriológico* presenta dos partes distintas: ¿Cuál es el motivo que determina nuestros juicios ciertos? ¿Cuál es el valor objetivo de los términos del juicio? Al primer problema Spencer contesta que la razón suprema de nuestras certidumbres es lo *inconcebible de lo contrario,* debida a especiales disposiciones generales de nuestras facultades por hábito y por herencia.[1] Al segun-

[1] MERCIER, *Criteriología general.* También en la *Filosofía pedagógica de* HOVRE se hallan expuestas estas doctrinas.

do responde con lo que él llama "realismo transfigurado": a nuestras sensaciones corresponde un objeto exterior, que sin embargo no aprehendemos en su verdadera e íntima realidad. Spencer afirma, pues, la existencia de algo más allá del fenómeno, que se manifiesta bajo formas diversas, pero que permanece *incognoscible* en sí mismo. Y lo incognoscible vuelve siempre, al final de cada investigación filosófica (*agnosticismo*). Spencer cree conciliar así la ciencia y la religión y suprimir el debate entre espiritualismo y materialismo, aunque el evolucionismo monista, que es parte tan importante de su filosofía, no pueda conciliarse con el espiritualismo.

b) La *evolución* es para Spencer la ley general del universo y está determinada por la tendencia constante de lo homogéneo a diferenciarse en partes heterogéneas (instabilidad de lo homogéneo). Spencer la aplica a todas las ramas del saber:

a) a la *biología,* haciendo derivar, como Darwin (Spencer expuso su teoría antes de que lo hiciera Darwin), las especies vivientes unas de otras por la lucha por la vida y la supervivencia de los individuos más aptos;

b) a la *psicología;* los instintos son hábitos adquiridos por la experiencia de los individuos anteriores y trasmitidos por herencia; los conocimientos son todos asociaciones de sensaciones; y si algunos factores de las mismas parecen *a priori,* lo son para el individuo, pero no para la especie, porque la estructura cerebral del individuo de hoy —de la que esos factores dependen— se debe a la experiencia de sus antecesores y a una larga evolución;

c) a la *sociología,* haciendo de la religión, de la familia y el Estado el fruto de la evolución, que ha hecho pasar cada cosa de lo imperfecto a lo perfecto, de lo simple y homogéneo a lo complejo y heterogéneo; la sociedad es considerada por Spencer como un organismo viviente que se desarrolla;

d) a la *moral,* que rebaja a un utilitarismo altruísta

desarrollado desde sentimientos egoístas, siempre por evolución; el elemento primordial de la moralidad era la búsqueda instintiva del placer; pero la experiencia demostró al hombre que el placer inmediato es a menudo perjudicial; por eso comenzó a diferir el goce, para tornarlo más seguro y duradero. Además, el hombre estaba hecho para vivir en sociedad; para adaptarse al ambiente social y obtener del mismo ventajas, debió sacrificar determinados goces personales; así fué inducido a buscar la felicidad ajena sin fines egoístas. Éste es el origen de los sentimientos altruístas; los mismos se consolidan progresivamente y se transmiten ahora como cualidades hereditarias. Por el hecho de que la evolución continuará, llegará un día en que las tendencias altruístas subsistirán por sí solas; ya no habrá entonces ningún conflicto entre el interés particular y el bien general, y cada uno estará dispuesto a vivir para los demás.

"La síntesis de Spencer —dice muy bien De Wulf— es un espléndido monumento de erudición, pero más obra de arte que obra de ciencia."[1]

144. El positivismo en Italia. Ardigó. — También en Italia floreció el positivismo; más aún, en los últimos decenios del siglo pasado ésta pareció ser la filosofía dominante. Y muchas veces también el positivismo italiano asumió abiertamente el carácter de materialismo; ya negando el poder de conocer la naturaleza íntima de las cosas ya proclamando la necesidad de que la filosofía, como ciencia, se limitara a la comprobación y coordinación de los hechos, siendo lo más común la identificación del fenómeno psíquico con el fenómeno físico y material.

---

(1) *Compendio de la historia de la Filosofía*, en el *curso de filosofía* de Mercier, Nys, etc.; Mercier, *Los orígenes de la psicología contemporánea*, pág. 106-146; un artículo de Toniolo: *H. Spencer en las escuelas sociológicas contemporáneas*, en la "Rev. internac. de Ciencias sociales y disciplinas auxiliares", marzo-abril 1904; Otto Gaup, *Spencer* ("Los grandes pensadores", de Sandrón).

Entre los principales representantes del positivismo en Italia, recordaremos: *Andrés Angiulli* (1837-1890), profesor de la Universidad de Nápoles; *Pedro Siciliani* (fallecido en 1890), profesor de la Universidad de Bolonia, y *Javier de Dominicis*, profesor durante muchos años de la Universidad de Pavía, quien, aplicando los principios del positivismo y la doctrina de la evolución a la pedagogía, trató de emanciparla de toda idea religiosa, y contribuyó no poco con sus manuales a descristianizar gran parte de las escuelas normales italianas.

Mas el representante principal del positivismo en Italia fué *Roberto Ardigó* (1828-1920). Canónigo de la catedral de Mantua y profesor de filosofía en el Liceo de esa ciudad, en 1869 mereció que un discurso suyo sobre Pomponazzi fuera puesto en el Index. Dos años después rompió definitivamente con la Iglesia, haciendo profesión de incredulidad.(1) Fué nombrado en 1881 profesor de la Universidad de Padua, donde permaneció en su cátedra hasta 1908. Murió a los 92 años de edad, después de haber atentado dos veces contra su vida.

Ardigó rechaza el nóumeno de Kant y lo incognoscible de Spencer, y en este aspecto su positivismo debe considerarse como integral. Lo que Spencer llama incognoscible no es más que la parte de la naturaleza que todavía no se conoce; el infinito no es más que lo indistinto; el absoluto, en el que no se puede no pensar pensando en lo relativo, no es absoluto más que con respecto al pensamiento actual; mas el mismo es un relativo que reclama otro absoluto, de manera que el límite entre relativo y absoluto se desplaza continuamente y el mismo absoluto se

(1) En la *Moral de los positivistas*, ARDIGO describe casi trágicamente, en una página que es famosa, el último acto de la pérdida de la fe, que habría sido el fruto de un análisis psicológico, durante la contemplación del rojo de una rosa en el jardín de su casa de canónigo. Pero ya antes había manifestado ideas rebeldes, escribiendo acerca de un conciudadano, el Pomponazzi citado en el párrafo 93.

demuestra siempre —al progresar la ciencia— por la misma naturaleza de lo relativo. Excluyendo así, con el análisis de todas las ideas metafísicas, toda realidad transcendente a la comprobación positiva, Ardigó reduce toda la realidad a un complejo de hechos, coexistentes o sucesivos (de donde nacen los conceptos de *cosa y acción,* respectivamente), que pueden tomar el aspecto de lo físico o de lo psíquico[1], y reuniéndose distintamente originan el sujeto y el objeto, es decir, el Yo (auto-síntesis) y el No-Yo o mundo exterior (hétero-síntesis).[2]

145. La escuela antropológica italiana. Lombroso. — El positivismo debía llegar, por natural consecuencia, a una nueva tendencia en el estudio del hombre, y, más que nada, al estudio de su actividad psíquica. De ello nació la nueva antropología y la psicología positiva.

La nueva antropología trata de estudiar al hombre "con los métodos de las ciencias físicas; pretende sustituir con hechos áridos los ensueños de los teólogos y las fantasías de los metafísicos". Concibe al ser humano como "un organismo ligado con vínculos genealógicos a todo el resto de la serie de seres vivientes: sometido a la acción forma-

(1) De allí la teoría de la *substancia psico-física:* substancia que, naturalmente, no debe entenderse de acuerdo con el concepto escolástico, sino con el fenoménico.

(2) De la filosofía de Ardigó hizo una crítica aguda y viva (como la hizo de los demás positivistas italianos) Juan Gentile en la revista *Crítica* de B. Croce (año VII, cuad. 5 y 6, set.-nov. de 1909). Demuestra que Ardigó, y los positivistas en general, tratando de excluir la investigación suprasensible, excluyen lo que es el verdadero objeto de la filosofía. "Por esta razón —observa en la página 433 de la obra citada— toda su pretendida filosofía se reduce a una equivocación colosal, cuya difusión en los últimos 20 años del siglo pasado en la cultura italiana, marca realmente una interrupción de los estudios de la verdadera filosofía". En este sentido se expresaron muchos otros, aun fuera de la filosofía cristiana, demostrando una verdadera reacción contra un ídolo respetado por demasiado tiempo. Ver al respecto un estudio de F. Olgiati, *Grandes hombres y pequeños hombres* (Milán, "Vita e Pensiero", 1920).

dora o deformadora de la herencia y a la acción modificadora del ambiente; considera también las modificaciones en sentido ya mejorativo, ya peyorativo, dado que el ambiente puede desviar o *degenerar* de su forma natural o intermedia, hasta originar *tipos* patológicos, tanto en el sentido de la inferioridad, como en el de la superioridad, cuando los factores de sus variaciones son morbosos; íntimamente uno en su mecanismo y en el dinamismo de sus manifestaciones vitales, ya sean ellas las funciones orgánicas, ya sean las intelectuales y morales."[1]

Concibiendo al ser humano de esta manera, la escuela *antropológica italiana* aplicó los resultados al estudio del delincuente y luego del genio. El jefe de esta escuela fué *César Lombroso* (1836-1909), veronés, discípulo de Moleschott, profesor en la Universidad de Pavía y luego en la de Turín, donde dictó las cátedras de medicina legal y antropología criminal. Partiendo de teorías ya desarrolladas por Gall y los frenólogos (párrafo 139) y observando algunos casos de degeneración hallados en cierto número de delincuentes, Lombroso llegó a la conclusión de que el *delito* no es otra cosa que el efecto de una forma degenerativa, es decir, de anomalías orgánicas, transmitidas por herencia. Por esto floreció el estudio de los estigmas de la degeneración y el esfuerzo para fijar el tipo del delincuente o al menos del "delincuente nato", por cuanto Lombroso y sus secuaces se vieron muy pronto obligados a reconocer, entre los coeficientes del crimen, también las influencias externas o del ambiente, que originan al delincuente ocasional, al delincuente pasional, etc. Una teoría análoga propuso Lombroso también para el *genio*. Siendo, en efecto, también el genio una forma anormal de actividad, presupone una condición anormal del organismo, y es, por lo tanto, fruto de una degeneración, y, más exactamente, una forma epiléptica. Lombroso creyó hallar una

(1) Ver Morselli, *La obra de César Lombroso en la ciencia y en sus aplicaciones* (Turín, 1906).

confirmación de su teoría en el examen de los principales genios de la humanidad: César, Dante, Colón, Manzoni, etcétera.

En las condiciones y tendencias filosóficas de la época, que conocemos, las ideas lombrosianas gustaron: sus dos obras principales, *El hombre delincuente* y *El hombre genial*, sin contar las otras menores, merecieron muchas ediciones y traducciones, y numerosos fueron sus secuaces; principales entre éstos fueron *Enrique Ferri, Enrique Morselli, Rafael Garófalo*. Mas los métodos de Lombroso habían sido demasiado deficientes; sus conclusiones demasiado apresuradas; sus mismos discípulos se alejaron del maestro en muchos puntos importantes; actualmente, la mayoría reconoce que la teoría criminal y genial de Lombroso y de su escuela no merece el crédito que se le concedió, y que representa una de las tentativas de explicación positivista, o, mejor dicho, materialista de la naturaleza, que, si pudo despertar por un momento el entusiasmo, una crítica más clara rechaza. Se le reconoce a Lombroso el mérito de haber encaminado a los estudiosos hacia una observación del delito no sólo bajo su aspecto ético y social, sino también por el lado de las condiciones orgánicas que, si no son la causa del mismo, sin embargo lo acompañan, a veces hasta modificar la responsabilidad o a hacer posible la prevención.[1]

---

(1) Ver A. Gemelli, *C. Lombroso: los funerales de un hombre y de una doctrina* (Lib. Edit. Florentina, 1910), y del mismo: *Las doctrinas modernas de la delincuencia* (Milán, "Vita e Pensiero", 1920). De Lombroso, mientras vivía aún, hizo una crítica aguda Gentile (en la revista de Croce *Crítica*, año VII, cuaderno 4, julio de 1909). Colajanni y otros han hecho notar especialmente la deficiencia científica, especialmente en el uso de las estadísticas. He aquí cómo se expresan Papini y Prezzolini en su libro *La Cultura italiana* (Florencia, 1906), pág. 173 y sigs.: "Cuando se ve a un hombre como Lombroso que extrae los porcentajes de cuatro casos; que toma sus noticias de los grandes hombres en los más deleznables diccionarios biográficos; que mezcla celebridades de suburbio con genios europeos; que multiplica los tipos criminales para escapar a las excepciones y a los

146. La psicología positiva: la fisio-psicología — Como se dijo, el positivismo trajo un cambio radical también en el estudio de la psicología, que se definía como la ciencia del alma. Mas, ¿qué puede ser el alma para el positivista, si se veda el conocimiento de todo lo que excede a los hechos y la experiencia? Resultaba natural, pues, que la psicología se restringiera al estudio de los hechos psíquicos, como nos los comprueba la conciencia y más en sus relaciones con los respectivos hechos fisiológicos, es decir, con las modificaciones del organismo (*psico-física* o *psicofisiología*): intención legítima y capaz de ofrecer aplicaciones útiles a la medicina y a la pedagogía, pero que no debía excluir el estudio de la naturaleza del alma.(1) Se distinguieron en estos estudios, en Francia, *Teódulo Ribot* (1839-1916), que trató de las *Enfermedades de la memoria, de la voluntad, de la personalidad, La psicología de la atención, etc.*, en otras tantas obras así tituladas; *Juan Martín Charcot* (1825-1893), y *Bernheim*, que estudiaron la sugestión y el hipnotismo; *Binet* (*La psicología del razonamiento, Las alteraciones de la personalidad*, et-

---

desmentidos; que convierte las explicaciones posibles de casos particulares en leyes universales; que confunde los efectos hallados en algunos genios con las causas de cualquier forma de genialidad; ¿cómo puede tenerse fe y conservarla en la escuela italiana de antropología? El culto de las medidas, el frenesí de las tablas, el lujo de las láminas fuera del texto, la aparatosidad de las curvas no son suficientes para dar solidez a una teoría. Son el disfraz de la ciencia".

(1) El mismo James, el distinguido psicólogo positivista, en el prefacio a la edición italiana de sus *Principios de psicología*, escribe: "Debo confesar que en los años que han transcurrido (desde 1892 a 1900) desde la publicación del libro, me fuí convenciendo cada vez más de las dificultades de tratar la Psicología, sin introducir en ella alguna doctrina de filosofía verdadera". Y en la edición inglesa había escrito: "Este libro es más bien un acopio de particularidades descriptivas acerca de muchos problemas, que sólo una metafísica consciente de la grandeza de su misión puede confiar discutir con éxito". Acerca de las relaciones entre psicología y psico-física, puede consultarse: Celi, *Nuevos elementos de filosofía*, tomo I, *Psicología* (Paravía, 1908); pág. 46-59.

cétera); *Pedro Janet* (*El automatismo psicológico*); en Inglaterra, *Bain,* ya citado; en Italia, además de *Morselli,* que hemos recordado, *Angel Mosso* (fallecido en 1910), inventor del pletismógrafo, que mide los movimientos orgánicos correspondientes a los hechos psíquicos, etc. Pero como inventor de la psico-física debe considerarse al alemán *Gustavo Teodoro Fechner* (1801-1887), quien, continuando las observaciones del fisiólogo Weber, estableció una ley que expresa las relaciones entre el estímulo exterior y la intensidad de las sensaciones: "para que la sensación aumente en progresión aritmética, es necesario que la excitación crezca en progresión geométrica", ley que, sin embargo, fué combatida por muchos pensadores y estudiosos.[1]

Debe advertirse que, si bien la fisio-psicología de por sí, aun desde el punto de vista del positivismo verdadero, no implica una afirmación materialista, sus secuaces, sin embargo, se inclinaron generalmente al materialismo. No faltaron, empero, también fuera de los escolásticos, cultivadores notables de la psicología experimental, que no vacilaron en defender el espiritualismo. Cabe recordar entre ellos a *Hermán Lotze* (1817-1881), profesor en la Universidad de Goettinga, autor de *Microcosmos, o Ideas sobre la historia de la naturaleza y la historia de la humanidad,* que recopila todas sus doctrinas.

Un hombre de ciencia, que por reacción contra el materialismo y el agnosticismo positivista, quiso defender a su modo una metafísica sobre los datos de la fisio-psicología, fué *Guillermo Wundt* (1832-1920), considerado como el príncipe de los psicólogos modernos, que fuera durante muchos años profesor en la Universidad de Leipzig, donde fundó, en 1878, el primer laboratorio de física y el primer Instituto de Psicología experimental. Su mentalidad filosófica es más tributaria de Kant y Herbart que de los positivistas. Más tarde comprendió la insuficiencia de la

(1) Ver MERCIER, *Psicología.*

actitud común del criticismo y del positivismo, en cuanto excluyen toda metafísica.[1]

La metafísica de Wundt quiere ser una interpretación de toda la realidad, fundada en una aplicación universal (no restringida, por lo tanto, a los casos en que ambos elementos a vincular estén suministrados por la experiencia) del principio de razón suficiente. Sin embargo, si cabe apreciar la actitud de Wundt al proclamar la necesidad de una metafísica, ésta no se aleja mucho de las concepciones de otros positivistas, por estar permeada de idealismo y demasiado ligado al fenómeno. Su sistema es un *monismo voluntarista*. La realidad, fundamento de los hechos psíquicos y físicos, del sujeto y del objeto, estaría constituída por actividades o fuerzas que se manifiestan bajo los dos distintos aspectos; algo parecido a la *monadología* de Leibnitz, excluyendo de las mónadas el concepto de substancia como el de sujeto permanente.

Y ésta, básicamente, es la doctrina más común entre los psicólogos modernos, como *Paulsen, Hoeffding, Elbinghaus,* etc., cuyas teorías toman el nombre de *paralelismo psico-físico* o de teoría de la *identidad,* según admitan que la vida humana resulta de dos series paralelas pero distintas de hechos, unos físicos y otros psíquicos, o de una sola serie de hechos, de los que el hecho físico y el hecho psíquico no son más que dos fenómenos; o se llama también

(1) Fué una sorpresa —escribe MERCIER— que debió asombrar a muchos, la aparición en 1889 de su *Sistema de filosofía,* en la cual la *metafísica* —comprendida no ya como un poema lleno de ficciones o un sistema construído *a priori* por la razón, sino como síntesis resultante de la experiencia con la ayuda de los habituales métodos científicos— estaba situada en el centro de la filosofía. Y la sorpresa debió ser mayor aún, por la fama que Wundt había merecidamente alcanzado con una vida enteramente dedicada al laboratorio. Acerca de Wundt consultar *Los orígenes de la psicología contemporánea* de MERCIER, pág. 170-218. Además de una breve exposición del sistema del filósofo alemán, Mercier pone oportunamente de relieve el sentido filosófico de su obra.

teoría de la *actualidad,* por cuanto excluyen un sujeto permanente de estos hechos, es decir, el alma-substancia.

147. ¿QUÉ PENSAR DEL POSITIVISMO? — *a)* El principio del positivismo, que trata de limitar toda investigación científica a la observación y a la coordinación de los hechos, no corresponde a las exigencias del espíritu humano. En efecto, la ciencia positiva y física contesta a uno de los problemas que se plantea el espíritu humano: ¿Cómo se produce este fenómeno? ¿Da la forma o la ley del fenómeno? Pero el espíritu humano sigue preguntándose: ¿Quién ha causado este fenómeno? ¿Por qué ha sido causado este fenómeno? Las cuestiones de origen y fin, de causa eficiente y causa final, siguen presentándose. El estado teológico y el estado metafísico (en el sentido de Comte) conservan, pues, su razón de ser, fundada en la constitución misma de la curiosidad del espíritu humano. Por eso vemos que pensadores que han alcanzado el grado más alto del espíritu positivo, siguen, sin embarazo alguno, entregados a especulaciones teológicas y metafísicas. Leibnitz, Newton, Ampère, Cauchy, para no citar más que los desaparecidos, fueron al mismo tiempo cristianos, metafísicos y hombres de ciencia de primer orden.[1] Y la lista podría ser mucho más larga. Pero hay algo más: los mismos positivistas a menudo no saben conservar su principio y se aventuran a construir teorías metafísicas más o menos audaces y fundadas. Es suficiente recordar las síntesis filosóficas de Spencer y de Wundt. Estos hechos, que se repiten y multiplican cada vez más, confirman esa exigencia de nuestro espíritu que hemos señalado. Y es en este sentido que actualmente se habla de la *quiebra del positivismo.*

b) Por otra parte, la pretensión del positivismo es también contradictoria: o se niega el principio de causa li-

---

(1) FONSEGRIVE, *Elementos de filosofía,* tomo II, pág. 176. Estos conceptos han sido desarrollados por MERCIER en *Los orígenes de la psicología contemporánea,* pág. 384 y sigs.

dad y toda la ciencia se derrumba, sin excluir las ciencias experimentales; o se admite ese principio y entonces no hay derecho de limitarlo arbitrariamente; lo cual conduce a causas suprasensibles, al alma y Dios.[1]

c) ¿Qué queda entonces del positivismo? Queda el *método positivo*, es decir, la importancia atribuída al estudio de los hechos como fundamento de toda ciencia. Y en esto todos estarán de acuerdo; también se deben reconocer las benemerencias científicas de algunos positivistas. Pero nada más.

D) — LA FILOSOFIA ESPIRITUALISTA

148. Sinopsis general. — Al lado de las corrientes idealistas y positivistas, hubo desde comienzo del siglo XIX, una fuerte corriente de filosofía espiritualista, especialmente en Francia e Italia.

Pero la misma asumió formas muy distintas:

a) Un primer grupo de filósofos se presenta con tendencias más o menos racionalistas, fuera de toda influencia directa de la filosofía tradicional o cristiana, aun cuando algunos se dejen llevar poco a poco a la misma: son los que suelen comprenderse en la escuela *ecléctica.*

b) Contemporáneamente, hay intentos de filosofía abiertamente cristiana, con dos distintas manifestaciones: el *tradicionalismo* en Francia y el *ontologismo* en Italia y Bélgica. Solamente más tarde se vuelve a la tradición escolástica.

(1) Ver G. Ballerini, *El principio de causalidad y la existencia de Dios frente a la ciencia moderna* (Lib. Edit. Florentina, 1908), pág. 74 y sigg. También Wundt tiene esta declaración: "Sería absurdo exigir un nexo general de las partes del cosmos accesible a la experiencia humana, si luego no se quisiera admitir su nexo con sus causas y sus efectos, que no son datos de la experiencia". *Sistema de Filosofía,* Leipzig, 1889, pág. 201,

149. El renacimiento del espiritualismo en Francia. La escuela ecléctica. Cousín. — Los primeros síntomas de una reacción contra el sensismo y el materialismo de los enciclopedistas se advierten en Francia, en el *vitalismo* de la Escuela de Medicina de Montpellier, representada por *Francisco Javier Bichat* (1771-1802). Lo siguen *Maine de Biran* (1776-1824), *Andrés María Ampère* (1775-1836), el célebre físico, y *Pedro Pablo Roger-Collard* (1763-1845). El primero, empleando el método psicológico, pasó del sensismo de Condillac a una filosofía del esfuerzo y de la voluntad, que hace residir en esta última la base de nuestra personalidad, mientras que el estudio de los principios de la moral lo llevó del edonismo al estoicismo y, luego, a la moral cristiana. Ampère, que también pasó de la incredulidad y la duda a la fe, se aplicó preferentemente a la clasificación de las ciencias. Roger-Collard completó las doctrinas de Maine de Biran y de Ampère, con las doctrinas de la escuela escocesa (párrafo 120), las que introdujo en la enseñanza oficial con sus lecciones en la Universidad.

De esta manera se había venido preparando la escuela ecléctica, a la que Cousín, sucediendo a Roger-Collard en la cátedra de historia de la filosofía, debía legar su nombre. Convergen en la misma muchas teorías de la escuela escocesa, un residuo de cartesianismo y a veces la influencia de la filosofía germánica. Los que pertenecen al movimiento, no siguen un sistema único, pero concuerdan en afirmar lo irreductible de la sensación y del conocimiento intelectivo, la existencia de substancias inmateriales, especialmente del alma y de Dios, y el carácter espiritual de los fundamentos de la ética.

Víctor Cousín (1792-1867), nacido en París, apenas terminados brillantemente sus estudios se dedicó a la enseñanza y desde 1815 a 1820 ocupó, primero como suplente de Royerd Collard y luego como sucesor del maestro, la cátedra de historia de la filosofía, en la Facultad de Letras

de París, con un extraordinario concurso de oyentes. Perdió su cátedra y se dedicó a viajar por Alemania, donde visitó a Schelling y Hégel, cuya influencia demostró al volver en 1828 a la enseñanza. Ejerció luego altos cargos políticos y académicos; fué par de Francia y ministro de Instrucción con Luis Felipe. Menos favorables fueron para él la revolución de 1848 y el segundo imperio; retirado a la vida privada, murió en Cannes, sin reconciliarse definitivamente con la Iglesia Católica, a la cual se había acercado en los últimos años de su vida.

Por sus dotes personales y por la elevadísima categoría ocupada en la enseñanza oficial, Cousín ejerció una grandísima influencia en la filosofía francesa de la primera mitad del siglo, de la que fué, durante más de veinte años, casi un dictador. Y realmente son incontrastables sus merecimientos en la historia de la filosofía, a la que trazó nuevas rutas. No puede decirse lo mismo acerca de sus ideas filosóficas, expuestas principalmene en el *Curso de historia de la filosofía* y en *Acerca de lo verdadero, lo bello y el bien.*

La idea predominante de Cousín —la que lo convierte realmente en jefe de escuela— es el *eclecticismo*. Ni uno solo entre los distintos sistemas filosóficos opuesto entre sí contiene toda la verdad, como tampoco ni uno solo contiene solamente el error: son verdades incompletas. La verdadera filosofía consiste, pues, en conciliar todos los varios sistemas, en la parte que tiene de verdad. Y aquí reside la importancia de la historia de la filosofía, a la inversa de lo que pretendió Descartes, quien desdeñó todo lo que otros habían pensado con anterioridad, para construir por sí solo su filosofía. Además, en la historia de la filosofía, Cousín trata de demostrar que a través de todos los tiempos el pensamiento humano se ha dividido en cuatro tendencias sistemáticas: sensismo, idealismo, escepticismo y misticismo.[1] Éste es el método de Cousín. Realmente,

(1) **Hay un eclecticismo sano, que consiste en recoger en-**

su pensamiento filosófico no fué verdaderamente ecléctico: se inclinó en un primer tiempo hacia las doctrinas de Roger-Collard y de la escuela escocesa; luego, a raíz de sus viajes por Alemania, hacia el panteísmo de Schelling y Hégel, y finalmente hacia una indefinida mezcla de doctrinas escocesas y cartesianas, con marcadas tendencias hacia el Cristianismo, que antes combatiera, negando lo sobrenatural e interpretando simbólicamente sus misterios.

Entre los discípulos de Cousín deben citarse: *Teodoro Jouffroy* (1796- 1842), quien nunca supo librarse de un leve tinte de duda y escepticismo, junto con cierta nostalgia por haber perdido la fe; tradujo las obras de Reid y Dugald-Stewart; y *Esteban Vacherot* (1809-1897), que nunca logró desligarse de una concepción panteísta de Dios, muy afín a la de Hégel.

150. EL TRADICIONALISMO. — Al mismo tiempo que los citados, otro importante grupo de filósofos representa en Francia la reacción de la tradición católica. Son los *Tradicionalistas.* Desgraciadamente, sus exageraciones tornaron estéril y peligroso el movimiento de ideas que determinaron.

José María conde de Maistre (1753-1821), nacido en Chambéry, en la Saboya, durante muchos años embajador del rey del Piamonte en San Petersburgo, es el adversario de la revolución en el campo político. Sus obras, llenas de fuerza y vivacidad —especialmente *Veladas de San Petersburgo* y *Acerca del Papa*— contienen magistrales puntos

tre las ideas de los varios filósofos, las que mejor concuerdan con el sentido común y con los supremos principios de la razón; en este sentido puede llamarse ecléctica la filosofía de los Padres y también la Escolástica. Pero no es verdad que el error sea una verdad incompleta: por exclusiva, toda doctrina es verdadera o falsa. Por lo tanto, el método de conciliar todos los sistemas no puede ser el verdadero método filosófico. Además, la reducción de Cousín a los cuatro puntos indicados, no corresponde exactamente a la historia. Acerca de Cousín, consultar: BLANC, *Historia de la filosofía*, tomo II, pág. 535-548, y MERCIER, *Criteriología general.*

de vista sobre las vías de la Providencia y la misión de la Iglesia y del Papado en el mundo. Sin embargo, no todas sus ideas son aceptables, y su oposición a la democracia es exagerada y a menudo sin fundamento.[1]

Luis Gabriel Ambroise, vizconde *De Bonald* (1754-1840), aristócrata francés y ardiente católico, emigrado a Alemania durante la Revolución y luego sostenedor de la restauración borbónica, a una política semejante a la de De Maistre agrega también ideas más netamente filosóficas acerca del origen de nuestros conocimientos, combatiendo otro adversario de la tradición cristiana, el racionalismo. La razón humana, impotente por sí sola, no habría podido alcanzar verdad alguna sin una revelación divina primitiva, transmitida luego entre los hombres mediante el lenguaje. Y quiere demostrar esta impotencia de la razón justamente con su teoría del lenguaje. El lenguaje presupone un pensamiento que manifestar; dado que no pensamos sin referirnos al lenguaje, la palabra y el pensamiento deben haber sido comunicados originariamente y al mismo tiempo al ser humano por un ser superior, Dios. Para confirmar esta tesis, De Bonald recurre a las continuas contradicciones de los filósofos. Ideas análogas abrazó también el abate *Félix de Lamennais* (1782-1854).

Espíritu ardiente de convertido, se dedicó a la apología religiosa y obtuvo un enorme éxito con su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, cuyo primer tomo apareció en 1818. Sus ideas de apostolado y más algunas iniciativas atrevidas tendientes a lograr una mayor influencia de la Iglesia y del pensamiento cristiano sobre la sociedad, provocaron polémicas entre los católicos y hallaron la oposición de Carlos X, que no había abandonado las antiguas pretensiones regalistas y galicanas de la corona de Francia. Lamennais pasó entonces a exagerar las ideas de libertad, invocando entre otras cosas la separación

---

(1) Ver A. DE MARGERIE, *El conde J. De Maistre, su vida, sus obras y sus doctrinas* (1882).

de la Iglesia y del Estado, acompañado en la cruzada por el P. Lacordaire y el conde de Montalembert. Como vocero de esta aspiración apareció en 1830 el diario *"L'Avenir"*, con el lema: *Dios y Libertad.* Gregorio XVI condenó las ideas predicadas por el diario y, mientras Lacordaire y Montalembert acataron respetuosamente la palabra pontificia, Lamennais, primero con una obrita, *Palabras de un creyente,* y luego con otro libro, *Los negocios de Roma,* se rebeló abiertamente. Sus ideas llegaron a ser paulatinamente revolucionarias y el abate murió impenitente.

El tradicionalismo, que Lamennais nunca abandonó totalmente, tratando de conciliarlo con su rebeldía, está contenido ya en el *Ensayo sobre la indiferencia.* El autor proclama la insuficiencia de la razón individual y la necesidad de una fe; el criterio para distinguir la fe verdadera es la razón universal, es decir, el consenso de los hombres. La Iglesia Católica es la depositaria de esta tradición universal. En su último libro, *Esbozo de una filosofía* (1841), Lamennais abandona, naturalmente, este último punto, y pretende interpretar la tradición universal, llegando a una suerte de panteísmo.[1]

Fueron tradicionalistas también *Bautain* (1796-1867), profesor en Estraburgo, *Nonnetty* (1798-1879), fundador de los *Annales de Philosophie chrétienne,* el padre *Joaquín Ventura* (1792-1861), teatino siciliano, y *Ubaghs* (1800-1875), con algunos colegas de la Universidad de Lovaina, en Bélgica. Éstos, sin embargo, moderaron las afirmaciones rígidas de De Bonald, reduciendo la impotencia de la razón a la búsqueda de las verdades metafísicas y morales, y concediendo que la razón puede demostrarlas, después de la revelación.

Pero todos estos pensadores no advertían que al negar

---

(1) Ver además de BLANC *ya citado*, pág. 479-491, MERCIER, *Lamennais según su correspondencia y los trabajos más recientes* (1895), y PAUL DUDON, *Lamennais y la Santa Sede, según documentos inéditos y los archivos del Vaticano* (París, Perrin, 1912).

todo poder a la razón, se anulaba la misma posibilidad de un consentimiento racional a la revelación, por lo que la Iglesia condenó el tradicionalismo. En pleno acuerdo con Roma, el obispo de Estrasburgo hizo firmar en 1835 a Bautain algunas proposiciones que contenían la condena de su sistema y casi las mismas fueron impuestas más tarde también a Bonnetty, además, puso término al tradicionalismo, definiendo la posibilidad de demostrar la existencia de Dios mediante la razón humana.[1]

151. El ontologismo. Gioberti. — Mientras que en Francia la filosofía cristiana se inclinaba hacia el tradicionalismo, en Italia dos filósofos volvieron a intentar —con suerte no mejor— una síntesis filosófica original en el sentido cristiano: Gioberti y Rosmini, inspirados ambos, aunque de manera muy distinta, en una especie de ontologismo.

Vicente Gioberti (1801-1852), sacerdote turinés, fué hombre de gran talento y escritor elegante. Desterrado del Piamonte en 1833 por su ideas políticas, se retiró a París y Bruselas, donde vivió muchos años como docente privado, escribiendo sobre filosofía y política. Sus obras, especialmente las políticas, tenían eco vivísimo en Italia, afianzando las aspiraciones de los neo-güelfos, que deseaban la independencia y la unidad federal de Italia bajo la soberanía papal. En 1848 pudo volver a Italia y tomó parte en la política de su país; más aún, fué nombrado ministro por Carlos Alberto y luego también Presidente del Consejo de Ministros. Pero su gobierno tuvo escasa duración y el filósofo, después del desastre de Novara, se retiró a la vida privada en París, donde murió repentinamente, en la pobreza.

Dejó numerosas obras, que pueden dividirse en políti-

---

(1) *Constit. Dogm. de Fide Catholica*, capít. 2 y canon I. Ver Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, núm. 1805-6, y acerca de los documentos citados los núm. 1622-27 y 1649-52.

cas y filosóficas. Entre las primeras citaremos: *La Primacía moral y civil de los Italianos* (1843), *Prolegómenos a la primacía* (1845), *La renovación civil de los Italianos* (1851), además del grueso libelo *El jesuíta moderno* (1840), al que siguió la *Apología del jesuíta moderno,* en la que combate a los miembros de la Orden de San Ignacio. Entre las obras filosóficas, además de sus polémicas con Rosmini y Lamennais, recordaremos la *Teoría de lo sobrenatural, la Introducción al estudio de la filosofía, y* los ensayos *Acerca de lo bello* y *Acerca del bien.*

a) El punto fundamental de la filosofía de Gioberti es su *teoría ideológica.* Es llevado al *Ontologismo* (no como Malebranche, por el examen psicológico de nuestras facultades) por una consideración de orden metafísico. Lo primero lógico (la idea primera) no debe ser distinto de lo primero ontológico (el primer ser); todos nuestros conocimientos suponen, por lo tanto, una intuición de Dios, primer ser: Dios es la *Idea,* como él se expresa, es decir, el principio de todos nuestros conocimientos. Cuando luego explica cómo conocemos en Dios las demás cosas, Gioberti recurre al concepto de creación. Dios crea las demás cosas; por lo tanto, en la idea de Dios creador tenemos el conocimiento de la existencia de cosas distintas de Dios. Por lo mismo, afirma que la primera verdad, fundamento de toda nuestra certidumbre, es ésta: *el Ente crea las existencias;* esta verdad puede ser luego confirmada *a posteriori* por lo contingente del mundo; pero es intuída *a priori* por todos. Esa intuición, sin embargo, es en un principio indefinida y confusa y no es suficiente para que podamos distinguir las distintas cosas. A esto llegamos, en cambio, mediante la *reflexión;* pero es necesario que intervenga la *palabra.* Por esta razón pareciera que Gioberti se acerca al Tradicionalismo.

b) Otro punto característico de la filosofía de Gioberti es su teoría de lo *supra-inteligible.* Toda concepción humana tiene dos caras: una clara y perfectamente inte-

ligible, otra oscura y misteriosa. Por eso el hombre tiene una vaga sensación del misterio, que luego nos manifiesta la revelación. De esta manera se conciliarían la razón y la fe. Pero esta teoría no distingue lo bastante el orden natural del sobrenatural.

c) La *ética* de Gioberti no es sustancialmente distinta de la ética tradicional; únicamente, le aplica las fórmulas de su filosofía. Del mismo modo, pues, que había expresado el primer principio metafísico con la fórmula: *el Ente crea las existencias,* expresa el principio básico de la ética con esta otra fórmula: *la existencia debe volver al Ente,* es decir, la criatura debe retornar a Dios, de donde nace la ley moral.

152. ROSMINI. — *Antonio Rosmini Serbati* (1797-1855) nació en Rovereto, en el Trentino. Dignísimo sacerdote por su piedad y talento, se dedicó ardorosamente a los estudios filosóficos, publicando muchas obras y dejando otras, que se publicaron como póstumas. Fundó una nueva Congregación sacerdotal dedicada a las misiones y a la enseñanza, llamada *Instituto de la Caridad.* Tomó parte en el movimiento político italiano, sosteniendo con mayor sinceridad y coherencia que Gioberti el ideal neo-güelfo de la Confederación Itálica. Más aún, en 1848 trató de ella expresamente con el papa Pío IX, en nombre de Gioberti, entonces ministro del Piamonte. Precipitados los acontecimientos por el asesinato de Peregrino Rossi, Rosmini siguió a Pío IX a Gaeta, donde el Pontífice le demostró su afecto; hasta se habló de su próxima elevación a cardenal. Pero todo se desvaneció cuando Rosmini publicó dos obritas: *La constitución de acuerdo con la justicia social* y las *Cinco llagas de la Iglesia,* colocadas en el Index por sus ideas inoportunas y peligrosas acerca del gobierno de la Iglesia. Rosmini se retiró entonces a su Congregación en Stresa, a orillas del Lago Mayor, donde murió dejando ejemplo de piedad y virtud cristianas.

La obra principal y más importante de Rosmini es el

Nuevo ensayo sobre el origen de las ideas (1830). Pero desarrolló su sistema filosófico en muchas otras obras, entre las que citaremos: *Lógica, Introducción a la filosofía, Psicología, Antropología, Teodicea, Teosofía* (póstuma), *Principios de la ciencia moral, Tratado de la conciencia, Filosofía del derecho, Filosofía de la política,* etcétera.

Estas obras provocaron observaciones y polémicas, por cuanto —como observó en seguida Gioberti— parecía que se hallaran en ella rastros de panteísmo. Por esta razón fueron denunciadas a la Santa Sede, aun en vida del autor; pero después de un primer examen, la Congregación del Index contestó en 1854 con la fórmula: *"Dimittantur opera Antonii Rosmini"* (Permítanse las obras de A. R.), que las absolvía. Pero las polémicas continuaron y se reanudaron más vivaces aún después de su muerte, cuando se publicaron sus obras póstumas, en las que algunas ideas eran ya más explícitas. Por orden de León XIII se hizo un nuevo examen por la Congregación del S. Oficio, la que, con el decreto *Post obitum.* (Después de la muerte) de diciembre de 1887, publicado en marzo de 1888, condenó 40 proposiciones de Rosmini, en parte filosóficas, en parte teológicas.[1]

---

(1) Ver Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum,* números 1891-1930. Las proposiciones netamente filosóficas son las primeras 24; las otras que resaltan de esas proposiciones son: el ontologismo (1-7), el panteísmo (8-13), la doctrina de la creación (14-19) y las doctrinas acerca del origen, la naturaleza, la unidad, la supervivencia del alma y su acción con el cuerpo (20-24). Consultar *"Rosminianarum propositionum trutina theologica:* Balanza teológica de las proposiciones rosminianas" (Roma, Tip. Vat., 1892).

No cabe duda de que Rosmini, como aceptó la condena de las dos obritas antes recordadas y como lo manifestara muchas veces, se habría sometido dócilmente al decreto del S. Oficio. Pero algunos discípulos quisieron sostener que las proposiciones rosminianas no tenían en el texto el sentido erróneo que se les atribuyó. De esto nacieron infinitas polémicas, renovadas por parte de los rosminianos por Morando, en un grueso tomo: *Examen crítico de las XL proposiciones rosminianas condenadas por la S. R. U. Inquisición* (Milán, Cogliati, 1905).

Filosofía rosminiana. — *a) Ideología.* Rosmini cree imposible explicar mediante las sensaciones —todas particulares y contingentes —el origen de las ideas universales y, sobre todo, de la idea universalísima del *ente;* y no cree que para ello sea suficiente la abstracción realizada por el intelecto agente, de acuerdo con la teoría de Aristóteles y los escolásticos. La idea de ente es, pues, innata, es decir, presente a la mente humana desde su primera existencia, como objeto de una intuición inmediata: en cuanto Dios hace presente a nuestro intelecto la idea del ser posible e indefinido que Él mismo posee, contemplándose a sí mismo y considerándose inimitable *ad extra* en las distintas cosas. En este sentido la idea del ser, sin ser Dios, porque Dios no es el ser indefinido y posible, es algo divino, es decir, perteneciente a Dios: y esto explicaría cómo la idea del ser posee los caracteres de la inmutabilidad y de la necesidad, que son propiedades divinas. Las demás ideas se forman por la aplicación que realiza nuestro espíritu de la idea del ser a las sensaciones, que representándonos nuestras impresiones, nos colocan en relación con las cosas exteriores. Por eso el primer acto de la inteligencia es el juicio, con el que vinculamos la idea de ser a las representaciones de las cosas externas.(1)

---

(1) Es fácil comprender cómo la idea innata de Rosmini se propone cumplir de algún modo la función que Kant asignó a sus formas *a priori:* introducir en el conocimiento lo universal, que no puede ser dado por la sensación. Pero hay una doble diferencia entre Kant y Rosmini: 1. Rosmini no halla necesario hacer innata más que una idea, la de "ser"; 2. esta idea no es para Rosmini, como para Kant, una forma subjetiva inherente al alma, sino algo objetivo que se manifiesta en ella. De tal manera, Rosmini trata de evitar el subjetivismo del conocimiento, inevitable en la teoría kantiana.

Pero, sin recurrir al formalismo apriorístico de Kant y al innatismo de Rosmini, la teoría aristotélico-escolástica de la abstracción explica suficientemente el origen de las ideas universales, aun despojando a aquélla, si se quiere, de toda la terminología compleja y reduciéndola a su esencia, es decir, al poder de nuestra inteligencia de reunir en una única representación de la realidad los detalles comunes a más cosas (y por la idea de "ser"

b) De esta doctrina sobre la idea de ente, Rosmini deriva su *ontología,* es decir, su concepción general de la realidad, porque su idea innata no es una representación más o menos fiel de la realidad causada en la mente, sino la misma realidad objetiva inmediatamente presente en la inteligencia y por ella intuída. El ser, que en cuanto es intuído es el ser ideal, es denominado por Rosmini también ser virtual e inicial, y es el fundamento de todos los entes particulares, que contienen el ser unido a las determinaciones particulares. El ser en toda la plenitud de la perfección infinita, es Dios; el ser determinado por límites, constituye los entes creados, que, por lo tanto, resultan de dos elementos: el ser inicial y un término real finito (proposición 8 y sigg.) La creación es justamente la síntesis de estos dos elementos, hecha por Dios (proposiciones 14 y 15).

Éste sería el pensamiento rosminiano, como fluye, aunque no siempre con claridad, del conjunto de sus obras. Se comprende cómo esta doctrina haya podido merecer la acusación de ontologismo y panteísmo; de *ontologismo* por afirmar la intuición de algo que pertenece a Dios; de *panteísmo,* porque afirma, si no la identificación de Dios y de los entes finitos, por lo menos la existencia de algo, el ser inicial, común a Dios y a los mismos.[1]

---

la nota de existencia), prescindiendo de los detalles particulares. La abstracción así entendida, en cuanto deja de lado también cualquier particular existencia concreta y contingente, explica la universalidad de la idea y también su carácter de inmutabilidad y necesidad.

(1) Rosmini y sus discípulos rechazaron siempre la doble acusación: de ontologismo, porque la idea innata de un ente no es Dios, sino sólo algo que pertenece a Dios; de panteísmo, porque las relaciones arriba indicadas entre el ser inicial y Dios y las cosas finitas no se referirían al orden de la realidad, sino más bien a nuestro proceso cognoscitivo de la misma. (Ver MORANDO, *Obra citada,* comentario a las proposiciones 8-13). Pero los opositores observan respecto a la acusación de ontologismo que, dada la absoluta simplicidad de Dios, todo lo que pertenece a Dios, visto en sí y no en una representación, es Dios mismo; respecto a la del panteísmo, además de referirse a determinadas

c) Psicología. El alma humana es generada como sensitiva: se torna intelectiva por la comunicación por parte de Dios de la idea de ente, que es por lo mismo el verdadero *lumen intellectuale.* Está unida al cuerpo, como sensitiva, en cuanto lo siente como acto perenne (sentimiento fundamental); como intelectiva, por la percepción de este sentimiento fundamental. Separada del cuerpo, si Dios la dejara en su sola condición natural, quedaría privada de toda percepción y casi en un estado de sueño perpetuo.

d) Aplicada a la *ética,* la idea de ente se convierte en el supremo imperativo moral, con esta fórmula: *Reconoce prácticamente el ser en su orden.*[1]

Entre los discípulos de Rosmini recordaremos al profesor *José Morando* (fallecido en 1914), fundador de la *Revista Rosminiana.*

153. Otros ontólogos. — El ontologismo, con muchas modificaciones y mezclado a veces con el tradicionalismo, fué sostenido también por otros filósofos católicos, hacia mediados del siglo. Entre ellos recordamos a *Fabre* de la Sorbona y, sobre todo, a *Ubaghs* (1800-1875) de la Universidad de Lovaina, en Bélgica. A raíz de vivas polémicas, Ubaghs con sus colegas provocó la intervención de la auto-

expresiones de Rosmini, observan que la distinción entre el orden del conocimiento y el de la realidad no puede admitirse, si como piensa Rosmini, nuestra misma idea no es más que la realidad que se nos presenta. Sobre esto, como sobre los demás puntos de la filosofía rosminiana, las controversias fueron inacabables, desde que Gioberti en *La Primacía* denunció el surgir en Italia del panteísmo de Hégel con la filosofía rosminiana, en cuanto se dedujeran de ella todas las consecuencias. Y repetidamente se reprochó a Rosmini el haber intentado cristianizar la filosofía alemana (la de Kant por lo que respecta al conocimiento, la de Hegel por la realidad), armonizándola con el pensamiento tradicional, del que la separa un contraste demasiado profundo.

[1] Estudió a Rosmini F. Palhories en *Rosmini.* (Colección "Grandes Filósofos", París, Alcan, 1908).

ridad eclesiástica y en 1861 el S. Oficio contestó condenando algunas proposiciones en las que había sido formulado el ontologismo.[1]

A los ontólogos puede vincularse, en cierta manera también el padre *Gratry* (1805-1872) del Oratorio, profesor él mismo en la Sorbona, que admitió cierta intuición o sentido de Dios. Gratry ejerció también una notable influencia sobre muchos filósofos católicos posteriores, por haber insistido sobre la importancia del método moral, es decir, de las buenas disposiciones de la voluntad en la búsqueda de la verdad. Inteligencia inclinada al misticismo, solía decir que —como sostuvo Platón— el alma posee dos alas para elevarse hacia Dios: la dialéctica y el amor.[2]

154. Otros dos filósofos italianos independientes. — Gioberti y Rosmini no fueron los únicos filósofos espiritualistas italianos en esta época. Entre otros merecen citarse Gallupi y Mamiani.

Pascual Gallupi (1770-1846), nacido en Tropea, en la Calabria, y desde 1831 profesor de filosofía en la Universidad de Nápoles, obtuvo fama con un *Ensayo filosófico sobre la crítica del conocimiento,* además que con sus *Lecciones* y *Elementos de filosofía.* Buen conocedor de los de los sitemas filosóficos de su tiempo, realiza una aguda crítica del sensismo de Condillac y del criticismo de Kant, acercándose a las doctrinas de la escuela escocesa de los mejores eclécticos franceses. Su filosofía es netamente espiritualista y cristiana, aun cuando no sepa decir una palabra cierta y firme acerca de la libertad y del origen del deber. Ejerció gran influencia en la filosofía espiritualista italiana, principalmente en Gioberti, Rosmini y Mamiani.

Terencio Mamiani (1800-1885), nacido en Pésaro, conspirador, ministro de Pío IX en 1848 y finalmente estadista

(1) Ver Denzinger-Bannwart, *Obra citada,* núm. 1859-65.

(2) Ver Card. Perraud, *El P. Gratry, su vida y sus obras;* Blanc, *Obra citada,* tomo II, pág. 511 y sigg.

italiano fiel a Cavour, en sus muchas obras filosóficas pasó gradualmente desde un sensismo moderado a un espiritualismo idealista, hasta un ontologismo que lo acerca a Gioberti. Su filosofía, sin embargo, es siempre racionalista.

155. Observaciones sobre las filosofías espiritualistas del siglo xix. — Si se observan estas filosofías espiritualistas que hemos visto desarrollarse en la primera mitad del siglo XIX, es fácil descubrir en ellas el intento de reacción contra la pobre filosofía a que había llevado el materialismo sensista de fin de siglo precedente. Y la reacción se cumplía en nombre de la razón para la escuela ecléctica, en nombre de la conciencia cristiana para los tradicionalistas y los ontólogos.

Pero cualquiera de estas filosofías aparece a todas luces deficiente.

La escuela de Cousín, en lugar de elegir, con sano eclecticismo, lo que realmente había de bueno en las tendencias opuestas predominantes —el apriorismo de Descartes y Kant, y el empirismo de los sensistas—, había proclamado la fusión de los sistemas opuestos, llegando en realidad a tomar como criterio el que ya había fijado la escuela escocesa: el sentido común; criterio excelente como confirmación, insuficiente y demasiado inseguro para construir sobre él toda una filosofía.

Los tradicionalistas, en una reacción generosa pero imprudente contra el racionalismo, que había divinizado a la razón, quisieron deprimirla excesivamente, para confiarse sólo en la revelación; lo que equivalía a destruir la filosofía y considerar al mismo tiempo irracional la fe en la revelación.

El ontologismo, en su reacción sobre todo contra el sensismo (y en este aspecto no deben desconocerse los méritos de Gioberti y Rosmini) trató de elevar nuestro espíritu por sobre las cosas sensibles, hasta atribuirle en grado vario la intuición de Dios mismo y hacer de esta intuición el fundamento de todo conocimiento: pretensión demasiado

alejada del testimonio claro de la conciencia, y que podía llevar con excesiva facilidad a tomar por ser divino el ser finito, del que solamente nosotros tenemos conciencia, y caer así en el panteísmo.

Tres tendencias equivocadas, pues, que no pudieron sostenerse.

E) — LA ESCOLÁSTICA

156. El renacimiento de la escolástica. Los primeros ensayos. — Entre tanta sucesión de sistemas y de filósofos, hasta mediados del siglo XIX la Escolástica había quedado casi totalmente abandonada. Se la consideraba generalmente como una filosofía de otros tiempos, que no valía ni la pena conocer. Ni aun en las escuelas eclesiásticas le tocó mejor suerte; en muchas estaba completamente descuidada, en otras se reducía a condiciones deplorables. En qué medida, lo demuestra el hecho de que —cuando los católicos, a comienzos del siglo, sintieron la necesidad de oponerse al sensismo y al criticismo invadentes— surgieron los esfuerzos generosos pero inadecuados del Tradicionalismo y del Ontologismo. Sin embargo, expurgada de los vicios de la decadencia, la Escolástica hubiera podido satisfacer las divididas y opuestas exigencias de los espíritus humanos, con su psicología que conserva el equilibrio entre el materialismo ruin y el exagerado espiritualismo cartesiano, y con su ideología que evita los excesos del sensismo y de su derivado, el positivismo, por un lado, y del racionalismo kantiano por otro, para llegar a una filosofía moderadamente realista.

Hacia la mitad del siglo se vislumbró un retorno a las doctrinas de los antiguos maestros, gracias a la obra de hombres ilustres, que merecen recordarse.

a) El movimiento comenzó en *Italia*. El padre *Matías Liberatore* (1810-1892), jesuíta, natural de Salerno, se em-

peñó[1] en difundir las doctrinas escolásticas, ya con sus estimadas *Instituciones philosophicæ* (1840), ya con diversos tratados, de los cuales los principales son: *Del compuesto humano* y *Del conocimiento intelectual,* ya también con muchos estudios jurídicos publicados en la revista de los jesuítas italianos, la *Civiltá Cattolica* (1850). Liberatore tomó una posición de crítica contra el tradicionalismo, el ontologismo, Gioberti y el sistema de Rosmini, sistemas filosóficos espiritualistas de esa época.

Como sus colaboradores del grupo que puede llamarse romano, deben citarse los otros jesuítas *Luis Taparelli d'Azeglio* (fallecido en 1862), autor de un *Ensayo teórico sobre derecho natural,* y *Cornoldi* (fallecido en 1892).

Y a los jesuítas debemos agregar, siempre en Roma, los dominicos del Colegio de la Minerva, donde se distinguió *Tomás Zigliara* (1833-1893), luego cardenal, autor de una apreciadísima *Summa philosophica,* que con los textos de Liberatore y Sanseverino contribuyó en sumo grado a la restauración de la Escolástica en los Seminarios. Obra parecida realizaba en Nápoles el canónigo *Cayetano Sanseverino* (1811-1865), colaborador del periódico *La Ciencia y la Fe,* y autor de un manual para las escuelas, sin contar una voluminosa obra inconclusa, *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata,* en la que se proponía demostrar que la filosofía cristiana, especialmente con San Agustín y Santo Tomás, había examinado y resuelto todos los problemas discutidos por el espíritu humano, anticipándose a las dificultades opuestas en nues-

---

(1) Acerca de los comienzos de la obra filosófica del P. Liberatore y de los orígenes del renacimiento neo-escolástico en Italia, ver: A. Masnovo, *El neo-tomismo en Italia: orígenes y primeras vicisitudes* (Milán, "Vita e Pensiero") recopilación de artículos de la "Revista de filos. neo-escol.". El autor pone de relieve la obra del canónigo de Plasenza, *Vicente Ruzzetti* (fallecido en 1824), quien a través de sus discípulos Domingo y Serafín Sordi, jesuítas, había ejercido su influencia sobre el movimiento tomista de la *Civiltà Cattolica* y de Sanseverino.

tros días. Fué su discípulo *José Prisco* (1836-1923), profesor en el Seminario de Nápoles, luego arzobispo en esta ciudad y cardenal, quien se dedicó a combatir al hegelianismo que se afirmara en Nápoles en la segunda mitad del siglo. Otro napolitano, monseñor *Salvador Tálamo,* defendió la Escolástica de la acusación de servilismo aristotélico, en una obra insigne: *El aristotelismo de la Escolástica* (1876). En Bolonia, la Academia de Santo Tomás, fundada por Cornoldi, publicó el periódico *La Ciencia Italiana* (1876), que sirvió excelentemente a la Escolástica, estudiando sus relaciones con las ciencias positivas: el periódico se refundió más tarde con la *Escuela Católica* de Milán (1891). Entretanto, en Florencia, en las escuelas públicas del Instituto de Estudios Superiores, *Augusto Conti* (fallecido en 1905), sin declararse por entero escolástico, más aún, disintiendo en algunos aspectos de ellos, reivindicó con honor, juntamente con los grandes Doctores, los fundamentos de la tradición cristiana.

b) En *Alemania, Kleutgen* (1811-1883), jesuíta, hizo obra análoga a la de Sanseverino, publicando *La filosofía escolástica, explicada y defendida* (1860-63). En este libro contesta a los ataques dirigidos a la Escolástica por Hermes, Günther y Frochammer. En la misma época, *Alberto Stoeckl* (1823-1895) contribuyó a revalorar las doctrinas escolásticas con su *Historia de la filosofía de la Edad Media.*

c) En *España,* en la primera mitad del siglo, *Jaime Balmes* (1810-1848), fuerte pensador original, profesó una filosofía profundamente cristiana y en su mayor parte afín a la Escolástica.[1] Ésta halló luego su restaurador en el

---

[1] Se aleja de ella acerca del intelecto agente y las especies inteligibles, que rechaza, y acerca de la certidumbre de la objetividad de nuestros conocimientos, (Ver MERCIER, *Criteriología general).* A pesar de ello, su *Filosofía fundamental* debe considerarse como una buena contribución a la filosofía. En su obra principal, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo,* defiende e ilustra las doctrinas de los antiguos escolásticos acerca del concepto y origen del poder político. La Editorial *Difusión*

cardenal *Ceferino González* (1831-1892), dominico autor, entre otras obras, de una valiosa *Historia de la Filosofía.*

d) En *Francia* los Sulpicianos iniciaron también el restablecimiento de la enseñanza de la Escolástica en sus numerosos Seminarios, mientras el conde *Domet de Vorges* (1829-1910) hizo más que cualquier otro para difundirla en libros y revistas.

Pero el impulso más vigoroso para el retorno a la filosofía escolástica debía llegar por la intervención de la Santa Sede.

157. LAS ACTAS DE LA S. SEDE. LA ENCÍCLICA "ÆTERNI PATRIS". — Pío IX demostró repetidas veces su benevolencia para con estas tentativas de restaurar la antigua tradición escolástica, ya condenando la doctrina antiescolástica de Günther, ya defendiendo en el *Syllabus* (prop. 13) el método escolástico, ya aprobando y alentando las Academias de Santo Tomás, fundadas en Nápoles y Bolonia, durante su pontificado.(1)

Mas la escolástica recibió un impulso mayor de León XIII, quien ya como obispo de Perusa había hecho florecer las doctrinas tomistas en su Seminario, y apenas llegó al trono pontificio quiso extender el mismo estudio a toda la Iglesia. Fruto de su solicitud fué la encíclica *Æterni Patris* de fecha 4 de agosto de 1879. Recordando las ventajas que la filosofía cristiana había dado a la fe, alaba en la misma a los grandes maestros de la Escolástica, y sobre todo a Santo Tomás, invitando a restablecer su estudio. Con ello, empero, y es bueno advertirlo, no pretendía hacer retroceder el pensamiento humano en seis siglos y señalar el pensamiento y las obras escolásticas antiguas como límites insuperables. Mostraba los tesoros acumulados por esos maestros, agregando, sin embargo, expresamente que no

---

acaba de reeditarla, lo mismo que su bien conocido libro, *"El Criterio"*, que es una excelente síntesis de filosofía y buen sentido.

(1) Ver DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum*, números 1665-1713.

entendía recomendar todo lo que en esas obras se hallara contenido y fuera demasiado sutil o desconsiderado o, de cualquier modo, anulado o contradicho por descubrimientos o estudios posteriores; por otra parte, deseaba que se aceptara con buena voluntad todo pensamiento correcto y todo descubrimiento útil, de cualquier parte que viniera. Quería solamente, que en lugar de descuidar irreflexivamente todo lo antiguo, se procurara completar las viejas doctrinas con nuevos descubrimientos: *vetera nobis augere et perficere:* aumentar lo antiguo y perfeccionarlo.[1]

Más tarde, en 1914, Pío X reclamó de las escuelas eclesiásticas el estudio de la filosofía de S. Tomás, aun con preferencia sobre los demás doctores escolásticos (con el motu-proprio *Doctoris Angelici,* citado en el párrafo 82).

158. Los progresos de la neo-escolástica. — Como era natural, la palabra pontificia infundió nuevo vigor al estudio de la Escolástica. En el mismo año 1879, León XIII fundó la Academia Romana de Santo Tomás, que en sus actas publicó valiosos trabajos, y el ejemplo fué imitado en otros centros. Con las academias se multiplicaron los libros, se fundaron periódicos y se establecieron también cátedras universitarias.

---

(1) *"Si quid... est a doctoribus Scholasticis vel nimia subtilitate quaesitum, vel parum considerate traditum, si quid cum exploratis posterioris aevi doctrinis minus cohaerens, vel denique quoquo modo non probabile, id nullo pacto in animo est aetati nostrae ad imitandum proponi...". "Nos igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quoquam inventum dique excogitatum, Vos omnes hortamur, etc.".* Si algo es propuesto por los Doctores escolásticos con demasiada sutileza o consignado desconsideradamente, si algo en las doctrinas es menos coherente con las investigaciones de las épocas posteriores o finalmente de cualquier manera improbable, de ningún modo está en nuestro ánimo proponerlo a la imitación de nuestra época... Así pues, mientras establecemos que debe acogerse con ánimo grato y placentero lo que se manifiesta sabiamente y todo lo que fuera útil y todo invento y toda investigación, os exhortamos a todos..., etc. En la Encíclica citada.

Debíase alcanzar un doble fin: por un lado, conocer el pensamiento legítimo de los antiguos maestros, sobre todo de S. Tomás, y por otro, acercar la filosofía antigua a los nuevos datos de la ciencia y refutar los errores modernos.

A la primera finalidad —la evocación del pensamiento tomista— se dedicaron preferentemente hombres insignes, que se sucedieron en la Universidad Gregoriana de *Roma.*[1] Citaremos, entre tantos, a los jesuítas *Vicente Remer* (fallecido en 1910), *Miguel de María* (fallecido en 1913), *Pío De Mandato* (muerto en 1914), y en la cátedra de teología, el ilustre tomista *Ludovico Billot,* francés, que llegó luego a la dignidad cardenalicia. Podemos agregar al cardenal *Benito Lorenzelli* (1853-1915), profesor en otros colegios romanos, Nuncio Papal en París y arzobispo de Luca, y los dominicos del Colegio Angélico, que reemplazó la antigua Escuela de la Minerva, honrado especialmente en estos últimos años por el Padre *Garrigou-Lagrange,* cultivador nobilísimo de la filosofía tomista y buen conocedor de la filosofía moderna.[2]

En otros centros, en cambio, se orientan más hacia otro trabajo: la coordinación del tomismo con el pensamiento moderno, que se llamó la Neo-escolástica.[3]

En *Francia* recordaremos al sulpiciano *Alberto Farges,* autor de una apreciada colección de *Estudios filosó-*

---

(1) A raíz de la encíclica *Æterni Patris.* Anteriormente, también la célebre Universidad de los Jesuítas de Roma había aceptado algunas ideas de Descartes y Leibnitz, durante la enseñanza de los Padres *Tongiorgi y Palmieri,* beneméritos en muchos otros aspectos. Y no faltaron los ilustradores del pensamiento de Suárez o secuaces de un tomismo menos inflexible, que no desprecia tampoco las ideas metafísicas de Suárez, que, después de S. Tomás, fué reputado siempre como el teólogo más grande la Compañía de Jesús.

(2) Citamos sobre todo sus dos excelentes obras: *El sentido común, la filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas* y *Dios, su existencia y su naturaleza* (París, Beauchesne, 1914).

(3) Ver un programa de filosofía neo-escolástica esbozado por De Wulf en *Introducción a la filosofía neo-escolástica* (Lovaina, Instituto Superior de Filosofía, 1904).

ficos, "para vulgarizar las teorías de Aristóteles y Santo Tomás y su armonía con las ciencias"[1]; *José Gardair* (1846-1911), que inició con Domet de Vorges, ya recordado, la enseñanza superior de filosofía en el Instituto Católico de París[2]; *Elías Blanc,* profesor en la Universidad católica de Lyon, autor de un *Tratado de filosofía escolástica,* de un *Diccionario filosófico,* de una *Historia de la filosofía* y de notables estudios sobre los *Conceptos* y las *Imágenes;* el Padre *Sertillanges,* dominico, profesor en el mismo Instituto, autor de un estudio sobre S. Tomás y de numerosas otras obras: *Clodius Piat* (fallecido en 1918), autor de muchos estudios de filosofía tomista y director de una valiosa colección publicada por Alcan de París: *Los grandes filósofos,* quien estudió a Sócrates, Aristóteles y Platón; el Padre *Tomás Coconnier* (fallecido en 1908), dominico, profesor en la Universidad suiza de Friburgo, autor de un tratado, *El alma humana,* y de un importante estudio sobre el *Hipnotismo.* Otros distinguidos estudiosos se agruparon principalmente alrededor de las Facultades de Filosofía de los Institutos y Universidades católicas de París, Lille, Lyon, Tolosa, Angers, fruto de la concesión de la enseñanza superior libre.

---

(1) Las partes de estos *Estudios,* de las que la última se publicó en 1907, son: 1. *Teoría fundamental del acto y de la potencia;* 2. *Materia y forma frente a las ciencias modernas;* 3. *La vida y la evolución de las especies;* 4. *El cerebro, el alma y las facultades;* 5. *La objetividad de la percepción de los sentidos exteriores;* 6. *La idea de continuidad en el espacio y en el tiempo;* 7. *La idea de Dios según la razón y la ciencia;* 8. *La libertad y los fundamentos de la moral;* 9. *La crisis de la certidumbre.* Farges continuó también su obra de estudioso y de divulgador en artículos de revistas. Del mismo recordaré un estudio acerca de la filosofía de Bergson (1914).

(2) También Gardair ilustró con una serie de libros las distintas partes de la filosofía tomista: *Cuerpo y alma, ensayo sobre la filosofía de S. Tomás; La naturaleza humana, El conocimiento, Las pasiones y la voluntad, Las virtudes naturales.* Los cuatro últimos tomos representan su enseñanza en la Sorbona, donde otros dos cursos suyos se habían denominado *Las leyes y Dios.*

Cátedras parecidas se fundaron también en la Universidad católica de Wáshington, en América del Norte, y en la Facultad de Teología de la Universidad de Friburgo, en Suiza, confiada a los dominicos. Cabe notar la benéfica influencia de la libertad de la enseñanza superior sobre el florecimiento de la filosofía escolástica, no limitada a restringidos círculos de eclesiásticos, sino apreciada también por laicos y adversarios. Contra el prejuicio de que la filosofía escolástica no puede ser más que una filosofía para sacerdotes, basta recordar que Gardair, Domet de Vorges y de Wulf de Lovaina, Gibson y Maritain son seglares.

No faltaron, tampoco, cursos de filosofía escolástica en Universidades no católicas. Entre otros, con noble idea, *Gardair,* ya recordado, inauguró en 1891 un curso libre de Escolástica en la misma Sorbona, curso que duró seis años. Contemporáneamente, también en Holanda, el Padre *De Groot* (fallecido en 1922), dominico, pudo iniciar un curso libre de la misma filosofía en la Universidad protestante de Amsterdam. Más recientemente, en 1921, la Universidad anglicana de Londres instituyó un ciclo de lecciones sobre la *Summa* de Santo Tomás, confiándolo al Padre *Mac Nab,* dominico también.

La filosofía escolástica tuvo en Francia tres valiosas revistas: la *Revue Thomiste* (1893), que dirigiera Coconnier, la *Revue de philosophie* (1900), que dirigió Peillaube y la *Revue des questions philosophiques et théologiques,* editada por un grupo de dominicos franceses establecidos en Kain, en Bélgica.[1]

---

(1) Las tres revistas suspendieron sus publicaciones al estallar la guerra europea (1914), luego reanudaron su vida próspera. Por algún tiempo fueron el órgano de los Escolásticos de Francia los *Anales de filosofía cristiana,* que fundara Bonnetty, hasta que, bajo la dirección de Denis y de Laberthonnière se convirtieron en vocero de la corriente inmanentista y modernista y concluyeron en 1913, después de una condena de la Congregación del Index, que prohibió los cuadernos de los años 1905-1913.

En *Alemania* —además de importantes estudios históricos sobre la Escolástica en la Edad Media del dominico Padre *Denifle* (fallecido en 1900), del jesuíta Padre *Ehrle,* luego cardenal, y del conde *Jorge Hértling* (1843-1919), profesor de la Universidad de Munich y penúltimo canciller del Imperio antes de la caída de la monarquía— merecen recordarse: los jesuítas *T. Pesch, Meier, Honteim,* autores de un abultado curso completo de filosofía publicado con el título de *Philosophia Lacensis* (por el nombre del antiguo colegio de María Laach); el Padre *Víctor Cathrein,* también jesuíta, autor de una *Filosofía moral* y de otras publicaciones sobre socialismo y temas sociales, y *Constantino Gutbarlet,* profesor en Fulda, autor de un sólido curso de filosofía en seis tomos y de gran número de otras publicaciones sobre variados argumentos filosóficos. Dirige una revista muy apreciada, *Philosophisches Jahrbuch* (Anuario filosófico). Notable contribución a la Escolástica dió también la revista de los jesuítas germánicos, *Stimmen aus Maria Laach* (Voces de María Laach), ahora cambiada en *Stimmen der Zeit* (Voces de la época).

Un centro insigne, en el que la Neo-escolástica se afirmó con brillo, fué la Universidad católica de Lovaina, en *Bélgica.* Invitados por un breve de León XIII del 25 de diciembre de 1880, los obispos belgas instituyeron en esa Universidad una cátedra de filosofía tomista, inaugurada en 1882 y confiada al canónigo *Desiderio Mercier* (1851-1826), el sabio ilustre que en su arzobispado de Malinas (1906) y luego cardenal, mereció la admiración del mundo entero, cuando representó con dignidad y firmeza el alma de su pueblo durante los años de la ocupación germana (1914-1918). Con otras cartas de los años 1888 y 1889, el Papa León XIII expresó el deseo de un Instituto más amplio en que se pudieran demostrar las doctrinas escolásticas coordinadas con los recientes descubrimientos de la ciencia, y agregó para este fin una respetable donación. En 1890, en efecto, inició su obra el Instituto Superior de Filosofía, o Escuela de Santo Tomás, que fué perfeccionándose en los

años siguientes, siempre bajo la dirección de Mercier.[1] En pocos años, este Instituto dió ya frutos abundantes y consoladores, llamando la atención en el mismo campo adversario, ya por la organización de sus cátedras, ya por la publicación de un *Curso de Filosofía*[2], de muchas monografías, y de una revista trimestral, la *Revue Neo-scolastique,* dirigida primero por Mercier, luego por De Wulf, a la que se agregaron los *Annales del'Institut Superieur de philosophie.* Con Mercier y *Mauricio De Wulf,* el valiente historiador de la filosofía medioeval, colaboraron en las diversas cátedras del Instituto otros distinguidos profesores, entre quienes citaremos a *Nys, Noel, Deploige, Balthasar, Sentroul,* todos autores de buenos libros filosóficos.

Notable, sobre todo, es la parte dedicada por Mercier y sus colaboradores a la psicología y a la criteriología. La *psicología* fué puesta resueltamente en contacto con la fisio-psicología, la nueva ciencia creada por Fechner y Wund.[3] Y la *criteriología* tomó en el Instituto de Lovaina un desarrollo y también una estructura completamente nueva, más en consonancia con los tiempos. "Los pensadores de la Edad Media —escribe Mercier—, como los de la Grecia antigua, no soñaban siquiera en poner en duda la sinceridad natural de nuestras facultades cognoscitivas,

---

(1) Sobre la historia y la organización de este Instituto merece leerse la relación recopilada por el Dr. PELZER en 1904, y publicada también por la *Scuola Cattolica* (julio y set. del mismo año). Ver también: L. NOEL; *La filosofía en Lovaina* en la *Rivista di filosofia neo-scolastica,* núm. 2 de 1909.

(2) Comprende: *Lógica, Metafísica general, Psicología, Criteriología general de* MERCIER, *Historia de la filosofía medioeval* de DE WULF *y Cosmología de* NYS. Un compendio del Curso es la edición castellana: *Tratado Elemental de Filosofía,* publicado por profesores del Instituto Superior de Filosofía de la Universidad de Lovaina, julio 1927, Barcelona.

(3) El Instituto posee ya desde varios años atrás un curso y un laboratorio bien instalado de psicología experimental, anterior a todas las Facultades de Francia, como reconociera BINET en el *Año psicológico* de 1896. Véase cómo MERCIER justifica contra los prejuicios el estudio de la fisio-psicología, en el último capítulo de sus *Orígenes de la psicología contemporánea.*

siempre que fuese normal su condición de ejercicio... El espectáculo cotidiano del orden universal no permitía sospechar que el hombre, obra maestra de la creación, fuera el único mecanismo mal hecho". Las mismas objeciones de Sexto Empírico no negaban básicamente la aptitud de la mente para conocer la realidad, sino que, señalando las pretendidas contradicciones de nuestras facultades, querían deducir la imposibilidad de distinguir las condiciones normales de ejercicio para cada una de las mismas. De esto surgió el carácter de los tratados antiguos acerca de la verdad y de la certidumbre; suponiendo la veracidad natural de nuestras facultades de conocer, como consecuencia de la ley de orden y finalidad que rige todas las actividades del universo, se examinaban las condiciones requeridas para la actividad regular de cada facultad.

Mas, después de la revolución filosófica que siguió a Descartes, Kant planteó el problema criteriológico en términos muy distintos: adelantó la duda sobre la misma aptitud de nuestras facultades para percibir la realidad tal como es en sí misma, es decir, sobre la posibilidad de un conocimiento objetivo; y pretendió haber demostrado que nuestras facultades —por su misma estructura— no pueden representarnos las cosas como son, sino que las forman a su manera. Es necesario, pues, seguirlo en el mismo terreno, para no realizar una tarea inútil.[1] Y es lo que trató de hacer Mercier en su *Criteriología:* examina nuestras facultades para demostrar, con un atento trabajo de reflexión, que las mismas son determinadas por un elemento objetivo, la evidencia[2] y no por una tendencia subjetiva.

---

(1) Mercier, *Los orígenes*, etc., cap. VIII, pág. 460 y sigs. Ver De Wulf, *Introduc. a la fil. neo-escol.*, pág. 208 y sigs.

(2) No es este el lugar para extendernos en pormenores, pero no será inútil advertir también el punto de partida elegido por Mercier en la cuestión de la objetividad de nuestros conocimientos. Él cree innecesario admitir como postulado la aptitud de nuestras facultades, de acuerdo con la teoría de "las tres verdades primitivas" de *Tongiorgi;* no cree tampoco que se pueda

En *Italia,* la falta de libertad de enseñanza fué una de las causas principales que impidieron hasta hoy un florecimiento de la filosofía escolástica capaz de llamar la atención de los profanos. Merecen citarse por sus notables publicaciones, dirigidas especialmente a la vulgarización y apología, el sacerdote *Juan Rossignoli* (1851-1909), profesor en el Seminario de Novara; monseñor *José Ballerini,* profesor en el Seminario de Pavía, luego obispo de la misma ciudad; monseñor *Andrés Cappellazzi* de Crema; el padre *Guido Mattiussi,* jesuíta (1852-1925); el padre *Agustín Gemelli,* franciscano. A este último se debe la fundación de la *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* (1909), que él mismo siguió dirigiendo, con la colaboración de un núcleo de estudiosos, imponiéndose aun a los adversarios. Anteriormente se había publicado en Plasencia (1880-1906) una revista de filosofía y teología tomista, con el título *Divus Thomas,* reaparecida en 1924, mientras las dos más antiguas, la *Civilità Cattolica,* de los jesuítas romanos, y la *Scuola Cattolica,* de la Facultad de Teología de Milán, siguen contribuyendo también notablemente a la filosofía escolástica.

---

comenzar con la objetividad de los sentidos, como sostiene FARGES (*La crisis de la certidumbre*), quien se ve obligado, a pesar suyo, a probar esta objetividad con la teoría de la acción y de la pasión, que es una teoría metafísica. Comienza por demostrar el valor de las verdades de orden ideal, que prescinden de la existencia de las cosas, indicando que están fundadas en la evidencia; luego, tomando como base una de ellas, el principio de causalidad, demuestra la existencia de la realidad exterior, porque nuestros sentidos parecen actuar pasivamente en la percepción. Mucho se ha discutido acerca del valor de la criteriología de Lovaina; muchos pensadores no creen eficaz la demostración de la objetividad del conocimiento. Ver lo que discutiera el autor de este libro, en una sesión de la "Sociedad Italiana para los estudios filosóficos y psicológicos", en "*Revista de filosofía neo-escolástica*", 1914, pág. 335 y sigg. y en la misma revista, en 1926, pág. 163-169, conmemorando al difunto cardenal. De cualquier modo, la tentativa ha contribuído a iluminar el problema y, por lo menos, algunos elementos no me parecen desprovistos de importancia.

Nuevos horizontes se abren ahora también en Italia a la filosofía neo-escolástica, con la fundación de la Universidad del S. Corazón, preparada con enérgica voluntad y diligente cuidado por el mismo Padre Gemelli, e inaugurada en Milán en 1921. El apoyo valiosísimo del papa Benedicto XV y de su sucesor, Pío XI, que la había inaugurado siendo arzobispo de Milán, la ayuda admirable de los católicos italianos, la organización moderna y estricta del Ateneo, ya reconocido oficialmente por el Estado como Universidad libre, y el valor de sus profesores, han atraído sobre la nueva institución la expectación benevolente de los estudiosos. La Facultad de Filosofía declaró asumir como programa especial el de revivir el pensamiento escolástico, enfrentándolo especialmente con el idealismo, que es la filosofía que dominó hasta hace poco en Italia.[1]

159. La nueva escuela sociológica cristiana. — Paralelamente con el renacer y el afirmarse de la Escolástica en la segunda mitad del siglo XIX, surgió y floreció la *nueva escuela sociológica cristiana*. Tiene ya en su activo el mérito de la actuación de útiles reformas sociales, desde que los hombres que se inspiraron en ella, lograron influir en los cuerpos legislativos del Estado, sobre todo en Bélgica y, en alguna medida también, en Francia y Alemania. Y ha dado una valiosa meta a todo un importante movimiento social de los católicos, en abierta contradicción tanto con la escuela clásica liberal, que asiste a la quiebra de las instituciones que ella inspiró, como con el socialismo más o menos marxista, que trata de impulsar a la sociedad humana hacia regímenes colectivistas. Pero, antes de ser una tendencia programática de acción, la escuela social cristiana fué la consecuencia de estudios profundos y diligentes por parte de grandes pensadores, como en *Alemania* mon-

(1) La joven Facultad está todavía en su comienzos, pero ya se distinguen en ella por sus publicaciones los profesores Olgiati, Masnovo, Zamboni, Cordovani.

señor *Ketteler* (1811-1877), obispo de Maguncia; en *Inglaterra,* el cardenal *Manning* (1808-1892); en *Francia,* el conde *Alberto de Mun* (1841-1914) (1), *Enrique Borin* (fallecido en 1914), el jesuíta *Antonie;* en *Bélgica,* monseñor *Doutreluox,* obispo de Lieja y monseñor *Pottier;* en *Suiza, Gaspar Decurtins* (1855-1916); en *Italia,* muy querido por los católicos italianos, también por su íntegra y venerada figura de creyente y hombre de acción, *José Toniolo* (1845-1918), de Treviso, durante más de treinta años profesor de Economía política en la Real Universidad de Pisa.(2) Cuando se fundó en Friburgo una Unión para los Estudios Sociales (1884) bajo la dirección de monseñor *Mermillod,* más tarde cardenal, los principales entre estos estudiosos prepararon el material científico, que utilizó luego León XIII (quien había dado a tales estudios todo su apoyo), para redactar su famosa encíclica *Rerum Novarum* (15 de mayo de 1891), que fué la carta magna de la escuela social cristiana.

Para todo este trabajo, la nueva escuela prefirió inspirarse en las palabras de caridad y justicia que proceden del Evangelio y de toda la tradición cristiana. Mas, como toda sociología, más aún, como disciplina que se ocupa de la actividad humana, ella no podía prescindir de postulados filosóficos acerca de la naturaleza y las condiciones esenciales del hombre. Y es justamente en la filosofía tradicional escolástica, donde la escuela social cristiana halló la base para su tendencia general (3), la que consiste en re-

---

(1) Ver G. Guyau, *Ketteler* (vers. ital., Parma, Buffeti, 1911); *Alberto de Mun* por R. Garrie, en la Colección "Jefes de Fila" de la Edit. *Difusión.*

(2) Ver F. Meda, *El pensamiento de G. Toniolo* (Roma, Desclée, 1919); A. Boggiano, prefacio de *Memorias religiosas de G. T.* (Milán, "Vita e Pensiero", 1919); *Escritos escogidos de G. Toniolo,* por F. Meda (Milán, "Vita e Pensiero", 1921). Debe recordarse sobre todo el *Tratado de economía social de Toniolo* (3 tomos, incompleto) y *El actual problema sociológico* (1906).

(3) También notables escolásticos contribuyeron a ilustrar los varios problemas sociales, como los jesuítas P. Pesch, Cathrein, Lehmkuhl, etc. en *Voces de María Laach.* Ya antes habían preparado la discusión general Liberatore y Taparelli.

conocer la importancia de los elementos espirituales (libertad, moralidad, dignidad, etc.) en cada actividad humana, sin excluir la económica, porque el hombre está compuesto de espíritu y materia; y en considerar al ser humano como es realmente, es decir, dotado de una personalidad propia que escapa a su absorción por la colectividad, considerada como una realidad superior; pero colocado naturalmente, al mismo tiempo, en una sociedad de semejantes, con quienes lo une un vínculo de solidaridad en la consecución de un fin común. De la falta o de la abierta negación de este concepto filosófico partían el liberalismo económico, esencialmente individualista, y el socialismo marxista, que disuelve implacablemente a la personalidad individual en la colectividad: ambos acordes en despreciar o rechazar los valores espirituales.[1]

---

(1) Acerca de la escuela social cristiana ver: BLANC, *Historia de la Filosofía,* tomo II, pág. 525-551; VEGGIAN, *El movimiento social cristiano en la segunda mitad del siglo XIX* (Vicenza, Galla, 1902); los escritos de GUYAU, TURMANN, y las publicaciones del Secretariado Económico-Social de la Acción Católica Argentina o del P. RUTTEN: *La doctrina social de la Iglesia;* MANUEL ROCHA, *Trabajo y Salario a través de la escolástica* (Biblioteca de Doctrina Católica, 1938); O. DERISI; *La estructura noética de la sociología* (C. C. C., 1938).

El hecho de que los católicos se encontraran en seguida en la necesidad de afrontar problemas prácticos, en la vida social y política, en circunstancias a menudo excepcionales, retardó el desarrollo del estudio teórico de la sociología cristiana. No faltaron, sin embargo, contribuciones notables de estudiosos, entre los cuales debe recordarse en Italia a A. MAURI, F. MEDA, A. BOGGIANO, y monseñor DALMACIO MINORETTI, profesor en el Seminario de Milán, luego arzobispo de Génova y cardenal.

PERÍODO TERCERO

FILOSOFIA CONTEMPORANEA

160. LOS PROBLEMAS MÁS ESTUDIADOS. — Dejando a un lado las cuestiones sociales, se puede decir que el primer lugar en las preocupaciones filosóficas de nuestros contemporáneos lo ocupa el *problema del conocimiento,* en su aspecto criteriológico o crítico: fruto éste de la influencia de Kant, que domina en toda la filosofía contemporánea.

Consecuencia, y, más aún, parte de ese problema general, son otros dos que atraen la investigación de muchos: la *filosofía de las ciencias* o *epistemología* y el *problema religioso* o *filosofía de la religión.*

Por filosofía de las ciencias se entiende la investigación sobre el verdadero valor de las leyes fundamentales de las ciencias. Acerca de este problema escribieron *Boutroux, Poincaré, Duhem* y otros, en quienes se nota una tendencia, más o menos pronunciada, hacia la desconfianza para con las llamadas leyes científicas, considerándolas como la expresión aproximada, provisoria, siempre más o menos subjetiva, de la realidad, hasta negar a la misma naturaleza todo determinismo estricto, para sustituírlo por lo que se llamó "*contingentismo*".[1] Esta actitud es, en par-

---

(1) La primera obra de BOUTROUX, tesis para su doctorado, lleva justamente el título: *De la contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874). De ENRIQUE POINCARE cabe recordar: *Ciencia e hipótesis* y *Los valores de la ciencia.* PEDRO DUHEM, fallecido

te, la consecuencia de múltiples descubrimientos científicos, que obligaron a corregir teorías que un tiempo se consideraron definitivas; pero es fruto también de la crítica kantiana del conocimiento, que había hecho subjetiva también la misma ciencia a la vez que la metafísica (párrafo 126b).

El problema religioso, como se lo plantea en nuestros días, se refiere, en su parte filosófica, al origen y al valor de las creencias religiosas. Del mismo hablaremos más adelante.

Notable importancia tomó la *psicología experimental,* la que —despojada de toda pretensión de alcance metafísico— tiende a emanciparse de la filosofía para construir una ciencia aislada, como ya lo hicieran la física, la química, la biología. La tendencia positivista predominante desde hace mucho tiempo en la psicología experimental, la había reducido casi solamente al estudio de los fenómenos somáticos que acompañan la actividad meramente psicológica (comparar párrafo 146); luego nació, por obra de *Binet* en Francia y de *Külpe,* profesor en Wurtzburgo y luego en Bonn, en Alemania, y de otros, una nueva tendencia en las investigaciones psicológicas, dedicadas preferentemente al estudio de los fenómenos psíquicos en sí mismos, mediante la introspección, llegándose por este camino a conclusiones de pronunciado espiritualismo.[1]

Subsiste, en cambio, en la mayoría de los ambientes filosóficos el descrédito de la *metafísica,* provocado por el positivismo y el criticismo, siempre que por metafísica no se quiera entender solamente la determinación de los lí-

---

en 1917, tiene el mérito de haber estudiado la historia de la ciencia antigua y medioeval, reivindicando la función de la Iglesia y de la Escolástica.

(1) Ver: J. de la Vaissiere, *Elementos de Psicología Experimental,* Barcelona, 1917; J. Fröbes, *Tratado de Psicología Experimental,* Madrid 1933; J. Linmorsky, *Psicología Experimental,* Bilbao, 1935; H. Gruender, *Curso de introducción a la Psicología Experimental,* Barcelona, 1924; A. Gemelli, *Orientaciones de la Psicología Experimental,* Barcelona, 1927; G. Thibon, *La Science du caractère,* París, 1933.

mites más allá de los cuales la especulación deja de ser científica. No faltan, sin embargo, actualmente intentos de reconstrucción ultra-fenoménica de la realidad, que, en la intención, más que en las conclusiones, debería corresponder a la metafísica antigua.

Finalmente continúa el estudio de la *historia de la filosofía,* que llega a reemplazar para muchos hasta el verdadero estudio de la filosofía, también en razón del postulado idealista que identifica la filosofía con la historia del pensamiento.

161. Algunas ideas dominantes. — Algunas ideas parecen ser ya características de la filosofía contemporánea, aun a través de las barreras de los distintos sistemas. Son consideradas por muchos como conquistas definitivas del pensamiento humano: Bacon, tal vez, con mayor razón, las habría colocado entre sus "*idola theatri*" o prejuicios de escuela.

a) En primer lugar, la idea de *subjetividad* y *relatividad del conocimiento,* en forma que se considera como un realismo ingenuo y antifilosófico la tentativa de dar a nuestro conocimiento el valor de una representación inmediata y objetiva de la realidad. El origen de esta actitud de espíritu está en la crítica kantiana del conocimiento, aceptada casi universalmente en substancia, aun cuando se la abandone y contradiga en algún detalle. Más aún, la idea del relativismo del conocimiento se ha desarrollado en mayor medida después de Kant. Éste había declarado subjetivo el conocimiento, por haberlo hecho derivar de formas *a priori,* esenciales para nuestro espíritu y, por lo tanto, universales y necesarias para todos los hombres, y de las que el mismo conocimiento tomaba su carácter de universalidad y necesidad y, lógicamente, de inmutabilidad. Pero con el neo-criticismo de Renouvier (párrafo 137), que atribuyó a la voluntad una función determinante (fuente de espontaneidad y variedad) también en el cono-

cimiento especulativo, y luego con la diversa introducción de elementos voluntarísticos y sentimentales en la construcción del saber filosófico, el mismo conocimiento, además de mantenerse siempre subjetivo, llegó a perder para muchos todo carácter de necesidad e inmutabilidad. A este resultado llegó, por otra parte, también el positivismo, reduciendo todos los elementos naturales a un origen evolutivo, sin excluir los principios del conocimiento (párrafos 142 y 143). De ello nació el concepto de la relatividad del conocimiento, y de verdad relativa y variable, en armonía con una cuestión prejuicial de *agnosticismo,* acerca de la verdadera naturaleza de la realidad.

b) Otra idea dominante es la *inmanencia,* en el doble sentido de que en la realidad misma del mundo debe hallarse la razón de su existencia, y de que únicamente de nuestro espíritu (razón o voluntad o acción) hemos de tomar los principios no sólo de todo conocimiento, sino también de toda actividad y de la moral misma. En el primer sentido, la idea de inmanencia se manifiesta en la tendencia concordante de gran parte de las modernas filosofías hacia el panteísmo, cuando se trata de dar una explicación del origen del universo. En el segundo sentido afirmaba el principio de inmanencia —en términos demasiado enfáticos y absolutos—, *Blondel,* que luego deducía la necesidad de su método de inmanencia, del que diremos: "El pensamiento moderno, con celosa susceptibilidad, considera la noción de inmanencia como condición misma y única de la filosofía: con otras palabras, si entre las ideas reinantes hay una a la que el pensamiento moderno se aferra como a un progreso cierto, es la idea —básicamente justísima— de que nada puede penetrar en el hombre que no provenga de él y no corresponda de algún modo a una propia necesidad de expansión; y que —ya se trate de un hecho histórico, o de una enseñanza tradicional, o de una obligación agregada desde fuera— no hay para el hombre verdad valedera y prescripción aceptable, que en algún

modo no sea autónoma y autóctona".[1] También la idea de inmanencia, en su aspecto de método, es evidentemente un fruto de la crítica kantiana: si se declara inalcanzable para nuestro conocimiento inmediato el mundo exterior, y si se le hace sujeto creador del conocimiento y legislador de la propia actividad moral, queda cerrado para cada uno cualquier otro punto de partida que no sea el sujeto. Por otra parte, la imposibilidad de argumentar sobre cualquier actividad transcendental, sancionada por Kant, y en la que converge por otro camino el positivismo, debía llevar a buscar interpretaciones del universo, en las que el mundo universal tenga en sí mismo su razón de ser.

c) La tercera idea, en cierto modo dominante, es la de *evolución*. Lamarck y Darwin la presentaron como una hipótesis para explicar el origen de las especies vivientes; pero ya Hégel y luego Spencer la habían erigido en ley de toda la realidad, creando —el primero desde el punto de vista del idealismo, el segundo del positivismo— dos grandes enciclopedias evolucionistas. Acreditada de esta manera por distintos pensadores y favorecida por el abandono de la antigua metafísica, que proclamara principios objetivos absolutos e inmutables, la idea de evolución mereció el favor general, como que brindaba una explicación fácil aunque no profunda de la realidad. Sigue siendo casi una tendencia general, un postulado del espíritu moderno, que tiende a aplicarla en todos los campos del saber, a la

---

(1) *"Carta sobre las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética"*, en *Anales de filosofía cristiana* (enero-julio de 1896, pág. 600-601). Del mismo principio de inmanencia, afirmaba E. Le Roy *(Dogma y crítica*, pág. 9) que "el resultado esencial de la filosofía moderna es haber llegado a tener del mismo una clara conciencia", agregando que "quien se niega a admitirlo no cuenta ya en el número de los filósofos; quien no logre entenderlo no posee, es evidente, sentido filosófico". Por lo que hay de verdadero en una necesidad de la inmanencia para cualquier actividad vital nuestra, ver Tredici, *El problema de la existencia de Dios en la filosofía contemporánea*, pág. 61 (*Revista de filosofía neo-escolástica*, 1910. Nº 6, pág. 647).

biología como a la psicología, a la moral como a las ciencias jurídicas y sociales, a la metafísica como a la religión.

No es necesario insistir en demostrar que estas ideas tienen el mismo valor de los sistemas filosóficos de que provienen, criticismo kantiano y positivismo, de los cuales hemos hecho la crítica (ver párrafos 129 y 147). Pero no es menos cierto que las mismas indican una profunda divergencia y un antagonismo radical entre gran parte de la filosofía tradicional, representada principalmente por la Escolástica, y la filosofía contemporánea.

162. LOS VIEJOS SISTEMAS. — Aun teniendo en cuenta la independencia de pensamiento que conserva la mayoría de ellos, los principales filósofos contemporáneos se pueden agrupar, o bien alrededor de los antiguos sistemas filosóficos del siglo XIX, repetidos o pensados en nueva forma, o bien alrededor de sistemas que pueden llamarse nuevos, aunque a veces representan una consecuencia o una superación de otros.

Comenzando por el estado actual de los viejos sistemas, podemos decir lo siguiente:

a) El *materialismo,* entendido como explicación del universo entero mediante la materia, perdió el favor de que gozó en otros tiempos. Sigue subsistiendo, tal vez como hipótesis fundamental, base de la ciencia de muchos naturalistas, pero no tiene ya más que pocos secuaces en el campo estrictamente filosófico. Lo demostraron el V° Congreso Internacional de Psicología de Roma en 1905, el III° Congreso Internacional de filosofía de Heidelberg en 1908 y el V° de Colonia en 1911.[1] Otro síntoma interesante es

(1) Ver G. BALLERINI, *Acerca del V° Congreso Internacional de Psicología,* en *Escuela Católica,* julio, 1905. Pero, como señala este artículo, la derrota del materialismo no indicó el triunfo del espiritualismo, sino más bien de un fenomenismo agnóstico. Acerca del Congreso de Heidelberg, ver *Revista neo-escolástica,* noviembre, 1908, pág. 549. Sobre el de Bolonia, ver GEMELLI, *Revista de filosofía neo-escolástica,* 1911, pág. 413.

el *neo-vitalismo* que resurge, con el que ilustres biólogos proclaman la imposibilidad de explicar la vida, aun en sus formas más simples, sin un elemento finalista. El biólogo alemán *Juan Driesch,* de la Universidad de Heidelberg, admite como principio intrínseco de esa finalidad una *"entelequia",* es decir, algo análogo a la forma aristotélica.[1]

b) El *positivismo,* bajo diversas formas y en diversas gradaciones, hasta exceder a veces los límites que se le asignaron, para invadir los de la aborrecida metafísica (índice de su decadencia y de su reconocida insuficiencia), había triunfado hasta hace unos treinta años, representado principalmente por *Spéncer* en Inglaterra, por *Ribot* en Francia, por *Ardigó* en Italia, seguidos por muchos otros filósofos menores. Su dominio se ha restringido mucho actualmente, ante las varias formas de idealismo renaciente. Únicamente una nueva escuela sociológica francesa, cuyos jefes son *Levy-Brühl y Durkheim,* intenta darle una nueva forma, con una atrevida explicación sociológica de los ideales que el positivismo clásico no había sabido explicar.[2]

c) El *criticismo kantiano* sigue siempre en auge; no en cuanto que muchos se conforman con repetir la crítica de Kant, aceptándola en todos sus detalles, sino en cuanto que el pensamiento del filósofo alemán es el punto de partida de muchos de los filósofos contemporáneos y la atmósfera en que prefieren mantenerse. Su influencia es muy grande también en muchos constructores de nuevos sistemas. Para promover el estudio de la filosofía kantiana, surgió en Alemania, en 1896, la revista *Kantstudien* (Estudios sobre Kant), fundada por *Vaihinger,* valorizada por

---

(1) Ver A. GEMELLI, *El enigma de la vida y los nuevos horizontes de la biología* (Lib. Ed. Florent., 1914), tomo I, pág. 147 y sigg.

(2) Ver la relación citada en una nota precedente acerca del Congreso de Bolonia, y S. DEPLOIGE, *El conflicto entre moral y sociología* (Lovaina, Ins. Sup. de Filos., 1912).

Paulsen (fallecido en 1908) y muchos otros. Conservándose en la atmósfera de la *Crítica de la razón práctica, Rodolfo Eucken* (1846-1926) intentó rehabilitar los derechos del espíritu, desde la misma Universidad de Jena, donde reinaba y recrudecía el monismo materialista de Haeckel. Pero en su filosofía no hay más que una vaga afirmación de ideales superiores, arropados con un poco de religiosidad, que no alcanza siquiera a la afirmación de un Dios personal: actitud simpática para gran parte de ese público que suele decirse disgustado por la variedad grosera del materialismo y del positivismo, sin atreverse, sin embargo, a pronunciarse demasiado por una afirmación neta y declarada de trascendencia y por un retorno a la metafísica: satisfecho de mantenerse en una disposición mental de benevolencia para con cualquier manifestación de bondad y belleza moral, comprendida la religión. Un paso más avanzado dió en Francia *Emilio Boutroux* (1845-1921), profesor en la Sorbona, crítico e historiador de la filosofía, escritor elegante y predilecto por ese público cosmopolita, que en sus afirmaciones religiosas trata de llegar también hasta Dios, pero sin comprometerse con declaraciones demasiado netas, sin salir de una cómoda neutralidad. Boutroux no puede admitir las pretensiones exageradas de la ciencia, que, divinizada por el positivismo, ha creído agotar el universo con sus expresiones (el "cientismo", blanco a menudo de sus flechas). En una tesis que es famosa, sobre la *Contingencia de las leyes de la naturaleza* (1874), hizo la crítica de esta ciencia positiva desde un doble punto de vista; donde la misma había pretendido ver un determinismo absoluto, la reflexión descubre una cierta contingencia de las leyes naturaes, y donde había querido afirmar una única evolución mecanicista y diferencias solamente cuantitativas, descubre discontinuidades, es decir, diferencias cualitativas irreductibles. Y entonces se presenta al espíritu la cuestión de la naturaleza de la realidad y de las leyes que la rigen: y, por este camino, nada más se opone a admtir a un Dios que crea libremente el

mundo y lo gobierna. Es el camino de la vieja metafísica. Sin embargo, Boutroux es todavía demasiado hijo espiritual de Kant para llegar a una afirmación resuelta: se conforma con admitir la no imposibilidad de la hipótesis tradicional. Luego su pensamiento filosófico se orienta constantemente hacia la exigencia de la vida moral (es siempre la atmósfera de la *Crítica de la razón práctica); y* aquí, aun con la incertidumbre de quien prefiere plantear los problemas a resolverlos, demuestra a menudo reputar que el bien debe ser una realidad como la misma vida moral que tiende a él; y esta realidad es la perfección: Dios.[1]

d) Desde hace algunos años asistimos a un vigoroso florecer del *idealismo* de tinte hegeliano, representado brillantemente en Italia por el abrucés *Benedetto Croce* (1866), que vive en Nápoles, senador y un tiempo ministro de Instrucción y por *Giovanni Gentile* (1875), profesor de las Universidades de Palermo, Pisa y Roma, durante algún tiempo también ministro de Instrucción Pública (1922-24). Órgano principal de su pensamiento fué en un principio la revista de Croce, *Crítica,* periódico filosófico-literario.

Benedetto Croce tiene el firme convencimiento de que la filosofía no puede renacer ni progresar sino reanudando la de Hégel, quien —desarrollando el sentido de la sín-

(1) En un volumen intitulado *Ciencia y Religión* (1908), BOUTROUX desarrolla también sus ideas religiosas, por las que demuestra mucha estimación, y particularmente por el Cristianismo; pero siempre y solamente en nombre de una correspondencia de algunas verdades cristianas (de la misma Trinidad como expresión al mismo tiempo de unidad y amor) con nuestras necesidades y aspiraciones morales, y con la necesidad de lograr una solución para los problemas que la ciencia deja sin solucionar. Demasiado poco como adhesión racional al Cristianismo positivo. Ver una nota del autor de este libro: *Emilio Boutroux y la religión,* en *Escuela Católica,* abril, 1913, en ocasión de sus conferencias pronunciadas por entonces en Milán, por iniciativa de las "Lecturas Fogazzaro". Ver también: L. ROURE, *Una figura de filósofo: Emilio Boutroux,* en *Etudes,* febrero, 1922.

tesis *a priori* de Kant— supo librarse del *caput mortuum* de la cosa en sí y del otro *caput mortuum* de la razón práctica como base de afirmaciónes especulativas. Croce, abandonando la filosofía de la naturaleza y de la historia de Hégel, acepta, pues, la doctrina fundamental de su filosofía, es decir, la teoría de la realidad como espíritu y de la dialéctica de los contrarios. Vale decir, el espíritu es todo lo real, y este real no es identidad pura ni oposición pura, sino unidad en la oposición. El espíritu —para decirlo con otras palabras —es síntesis de contrarios (de ser y no ser, de bien y mal, de verdadero y falso). Croce, sin embargo, se aleja de Hégel en la opinión de que el espíritu para él no es solamente síntesis de contrarios, sino también nexo de los distintos, es decir, de lo bello, lo verdadero, lo útil y lo bueno: en el sentido de que estas formas del mismo espíritu, puesto que cada una encierra síntesis de contrarios (verdadero y falso, bien y mal, etc.), no son opuestas sino sintetizadas entre sí, aunque siguen siendo distintas. Croce distingue por esta razón en el espíritu dos actividades, la especulativa y la práctica, cada una de las cuales se subdivide en dos grados-momentos: la especulativa, en grado imaginativo que nos da la intuición o el arte, y en grado lógico, que nos da el concepto o la verdad; la práctica, en grado económico (actividad práctica individual o útil) y en grado ético (actividad práctica universal o buena o moral) (1) Alrededor de estas cuatro formas espirituales, unidas pero distintas, Croce desarrolla su *filosofía del Espíritu*(2), la que tiene un desarrollo inde-

(1) Sobre esta distinción entre la actividad económica (y política) y la ética, Croce funda la afirmación de la amoralidad de la economía y del derecho, con críticas, por ejemplo, del concepto de guerra justa e injusta, que provocaron asombro y recriminaciones durante los años de la guerra europea. Ver un artículo de OLGIATI, *B. Croce y la guerra,* en la *Rev. de filos. neo-escol.*, 1917, I.

(2) La filosofía de B. Croce está explicada en su obra: *Filosofía del Espíritu*, dividida en tres partes: *La estética como ciencia de la expresión, La lógica como ciencia del concepto puro, La filosofía de la práctica: economía y ética,* a la que el autor mis-

pendiente de las ciencias, que poseen solamente un valor utilitario, pero no representan la verdadera realidad: encuentra, en cambio, en sí misma la materia de sus especulaciones, es decir, en su historia, en los problemas que se ha planteado el espíritu humano y en las soluciones que éste les ha dado en el curso de los siglos. La religión, que representa también un intento de interpretación de la realidad independiente de la ciencia, no es más que una filosofía anticipada e imperfecta, destinada a la absorción por la verdadera filosofía, que ha reconocido la absoluta inmanencia en el espíritu-realidad de la razón fundamental de las cosas, mientras la religión poseía su trascendencia.[1]

---

mo ha agregado luego un cuarto tomo: *Teoría e Historia de la Historiografía*. Importante es también su obra: *Ensayos sobre Hegel*, en la cual está contenido el libro: *Lo que vive y lo que ha muerto de la filosofía de Hégel*. El mismo Croce dió detalles acerca del desarrollo de su pensamiento filosófico, en una obrita intitulada *Contribución a la crítica de mí mismo*, publicada en 1918 y traducida en enero del año siguiente para la "Revista francesa de metafísica y moral". Sobre Croce ver G. De Ruggiero, *La filosofía contemporánea* (Bari, Laterza, 1920), tomo II, pág. 154-167 y 248-256, y Chiocchetti, *La filosofía de B. Croce* (Milán, "Vita e Pensiero", 1920). La primera de las obras citadas pertenece a un idealista afín de Gentile; la segunda quiere ser una apreciación (muy discutida en algunos puntos) de la filosofía crociana desde un punto de vista escolástico.

(1) Conviene poner de relieve este carácter —por lo demás perfectamente lógico— de absoluta inmanencia del idealismo crociano, como del de Gentile, para demostrar su irreductibilidad a la concepción cristiana del universo, y aún más a cualquier religión que se base en el concepto de Dios personal, como también al monismo radicalmente innato en la afirmación de la realidad-espíritu, no conciliable con ningún verdadero espiritualismo, que se funda en el dualismo de espíritu y materia. Conviene advertirlo, decíamos, contra cierta benévola interpretación del idealismo y la consiguiente simpatía, que se pudo notar en los primeros tiempos en algunos entusiastas de la afirmación del espíritu, en la que vieron sólo la condena del materialismo y el renacimiento del espiritualismo, y con éste, de la transcendencia. La concepción cristiana no tuvo, en cambio, enemigo más capital e insidioso que este idealismo. Ver al respecto un artículo de L. Di Rosa, *El idealismo contemporáneo: desde M. Kant a G. Gentile*, en la *Revista de fil. neo-escol.*, año XI, *cuadernos* 5 y 6 (30 de diciembre de 1918).

Giovanni Gentile no está satisfecho con la fisolofía de Croce: para él, toda distinción es abstracción irreal; lo verdaderamente concreto es la actualidad, es decir, el *pensamiento actual*, en el que se halla indistintamente todo el espíritu, es decir, lo real.[1]

a) El idealismo de Gentile es, en efecto, la negación neta de toda realidad que se oponga al pensamiento como un presupuesto del mismo, y del mismo pensamiento concebido como realidad ya constituída fuera de su desarrollo, es decir, como sustancia o facultad pensante, distinta del pensamiento mismo; y, en general, de toda realidad considerada como un dato y no como un devenir. La única realidad, pues, es el acto del pensamiento (*acto puro,* naturalmente, en un sentido muy distinto del acto puro aristotélico y tomista, que es sustancia más allá del pensamiento y acción creadora), que es *autoconciencia,* síntesis de sujeto y objeto, y *autoctisis,* es decir, posición y creación de sí mismo. Fuera de este pensamiento actual, no hay ni puede haber nada, con excepción de la proyección imaginaria del mismo contenido en la conciencia: esta realidad pensada como objeto distinto del pensameinto mismo, es la que constituye la naturaleza, que no tiene, por lo tanto, ninguna consistencia propia, sino sólo pensada. Al unificar sujeto y objeto, Gentile unifica también los distintos sujetos: su distinción es solamente empírica, pero ellos se resuelven en una subjetividad más profunda, el *Yo absoluto* o transcendental, que no es otra cosa que el acto del pensamiento, que pensando otros sujetos, mientras los distingue de sí, en sí los incluye por el hecho mismo de pensarlos. También la multiplicidad innata en los

(1) Gentile expuso su filosofía en otras obras menores y en el volumen: *La teoría general del Espíritu como acto puro* (Pisa, Spoerri, 1918). Importantes son también: *La reforma de la dialéctica hegeliana* (Mesina, 1913); *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica* (Bari, Laterza, 1913); *Sistema de lógica, como teoría del conocimiento* (1917); *Discursos de religión* (Florencia, Vallecchi, 1920). Ver De Ruggiero, *La filosofía contemporánea,* tomo II, págs. 168-171 y 256-268.

conceptos de espacio y de tiempo no es más que la múltiple exteriorización de la actividad del espíritu, reducida a unidad por la unidad misma de éste.

b) En la unidad de la autoconciencia se distinguen tres momentos: la posición del sujeto, la del objeto y su síntesis (distinción lógica, porque la realidad concreta es síntesis). A los tres momentos corresponden tres formas o actitudes del espíritu, que son:

el *arte*, que es conciencia del sujeto, es decir, que representa la subjetividad y, por lo mismo, la liricidad del espíritu;

la *religión*, que es conciencia del objeto, es decir, representación de la actividad y, por lo mismo, exaltación del objeto como transcendental y divino;

la *filosofía*, que es conciencia de la síntesis del sujeto y del objeto.

Y como sujeto y objeto no tienen realidad concreta más que en la autoconciencia que es su síntesis, así arte y religión no representan más que dos formas incompletas del espíritu, que van a completarse y concretarse en la filosofía.

c) De esto se transparenta cuál es en el idealismo de Gentile el concepto de Dios y de religión. *Dios* no puede ser transcendente, es decir, distinto del sujeto pensante, porque fuera de éste no existe nada. No es, por lo tanto, otra cosa que el Yo absoluto, inmanente en nuestro espíritu. La *religión* es una visión incompleta, y como tal falsa, de la realidad, como que el espíritu se detiene en la contemplación del objeto, como si fuera distinto, y lo representa, por lo tanto, como transcendente y absoluto, negándose a sí mismo como objeto (a esto estaría reducida la adoración). En este sentido, Gentile interpreta las distintas formas de religión: únicamente el Cristianismo habría traído una intuición más profunda, con un principio de inmanentismo, por la vida interior afirmada por Cristo (Gentile cita varias frases del Evangelio, por ejemplo: *regnum Dei intra vos est,* el reino de Dios está entre vos-

otros, en vosotros); pero este elemento de religiosidad inmanentista habría sido abandonado más tarde. Entendida así la religión, se comprende que debe ser superada por la filosofía, visión integral de la realidad, síntesis de objeto, en la que el ser que la religión había pensado como Dios transcendente, vuelve al espíritu mismo con el cual se identifica. Sin embargo, la religión conserva su función útil y educativa para el niño y para el pueblo, que filosóficamente es siempre niño, incapaces ambos de la síntesis filosófica. En este sentido Gentile pudo proclamar la necesidad de la enseñanza religiosa en la escuela primaria, excluyéndola, sin embargo, de la escuela secundaria y superior, donde en cambio la religión debería ser superada por la filosofía.

d) Una tesis importante, tanto para Gentile como para Croce, es la identidad de la historia y de la filosofía, no siendo la misma historia (a raíz de la tesis fundamental del idealismo) más que el desarrollo del pensamiento. De donde surge la importancia atribuída a la historia de la especulación filosófica y el esfuerzo para hallar en todas las filosofías de algún valor la tendencia hacia la concepción idealista.

e) De esta concepción filosófica, Gentile y sus discípulos[1] han extraído aplicaciones para una nueva dirección de la pedagogía, devuelta a un íntimo contacto con la filosofía, de la que la había separado la tendencia positivista predominante; en efecto, no siendo el individuo más que pensamiento, no podrá tener su desarrollo (y ésta es la educación) más que pensando, es decir, filosofando; y la educación sólo podrá ocurrir cuando el educador y el educando sean un solo espíritu que piensa.[2]

---

[1] Se distinguió entre todos *José Lombardo Radice*, de la Universidad de Catania, que fué también el principal colaborador de Gentile en la reforma educacional que éste realizó durante su paso por el Ministerio de Instrucción.

[2] La filosofía de G. Gentile es sin duda la más coherente, es decir, la que ha llevado hasta sus extremas consecuencias el

e) Algunos han querido tomar una posición intermedia entre el idealismo absoluto y el realismo, entendido más en la forma del positivismo moderno que en la del antiguo realismo escolástico: es decir, afirmar básicamente una identidad del pensamiento con la realidad, para evitar el problema, reputado insoluble, de la compenetración del pensamiento con una realidad que se halle fuera del mismo; pero salvando al mismo tiempo la multiplicidad de lo real, y en cierto sentido, una distinción —aunque no adecuada— de sujeto y objeto. [1] Tal es, entre otras, la tentativa representada por la filosofía de *Bernardino Varisco*, profesor en la Universidad de Roma. La filosofía, para él, no puede ser más que una teoría del conocimiento, que nos dé la conciencia de lo que está implícito en el hecho de conocer. El conocimiento es la inclusión del objeto conocido en el sujeto conociente, no por una representación del mismo (como en el concepto escolástico), sino en su misma realidad. El sujeto no es más que una unión *sui generis* (unidad de conciencia) de elementos, que, por formar parte también de otras unidades de conciencia, son conocidos por diversos sujetos, y por estar agrupados entre sí en

---

principio del idealismo, por cuanto se desarrolló de la síntesis *a priori* de Kant. Si, en efecto, no se quiere admitir la cosa en sí como distinta del pensamiento que la representa, no puede quedar otra cosa que el pensamiento mismo, el pensamiento actual. Mas nos permitimos agregar que la gravedad misma de la consecuencia, que se puede pensar solamente con un esfuerzo demasiado fuera de lo natural, demuestra la inadmisibilidad del principio. Y la crítica de estas filosofías idealistas debe comenzar justamente allí, en la síntesis *a priori* de Kant. Reconocida su falta de fundamento, se volverá a la concepción clásica de un objeto. Y volverá al campo la antigua metafísica. Sobre la filosofía de Gentile ver E. CHIOCCHETTI, *La filosofía de G. Gentile* (Milán, "Vita e Pensiero", 1922); N. MONACO, *Teorías idealistas* en la revista "Gregorianum", año IV, 1923; M. CORDOVANI, *La actualidad de S. Tomás: S. Tomás y el idealismo* (Milán, "Vita e Pensiero", 1924).

(1) En este círculo, de un idealismo que no quiere ser absoluto como el de Gentile, se mantiene MARINETTI, profesor de la Academia científico-literaria de Milán, en su *Introducción a la Metafísica* (Turín, 1904). Ver DE RUGGIERO, *Obra citada*, tomo II, pág. 131-134.

otra unidad de orden distinto, constituyen los cuerpos. Elemento común a todo lo concreto real (puesto que el análisis lo halla incluído) es el ser, del cual aquéllos son determinación. En este punto Varisco se pregunta: ¿Existe el ser sólo como inmanente y determinado en las cosas o posee *también* determinaciones propias y propia unidad de conciencia? Éste y no otro es para él el problema de Dios: si se admite que el ser, además de las determinaciones que tiene en las cosas, posee determinaciones propias, tenemos lo transcendente, es decir, a un Dios personal; en caso contrario, tenemos el panteísmo. Varisco reputa superior la solución teísta, que salva la finalidad del universo, pero cree que la misma no puede demostrarse más que con consideraciones de orden moral, examinando el problema de la permanencia de los valores, y, entre ellos, de la personalidad humana.[1]

A las concepciones fundamentales de la filosofía es-

[1] Varisco expone esta su filosofía (anteriormente era positivista) especialmente en dos libros: *Los máximos problemas* (1910) y *Conócete a ti mismo* (1912). En representación del positivismo está en ellos la teoría de la constitución de los sujetos y de los cuerpos, que recuerda la autosíntesis y la heterosíntesis de Ardigó (párrafo 144); pero el sistema trata de orientarse hacia el idealismo del tipo hegeliano, con la inclusión afirmada (y, fundamentalmente, identidad) de la realidad del pensamiento. Los idealistas absolutos no se conforman y le reprochan el haber dado demasiado lugar al dualismo sujeto-objeto y a la multiplicidad de lo real .(Ver DE RUGGIERO, *La filosofía contemporánea,* tomo I, páginas 125-28 y 243-45). Desde nuestro punto de vista, Varisco dice haberse acercado, con la posición del problema final y con la solución que llama teísta, a las afirmaciones de la filosofía escolástica tradicional. Se equivoca: la que él llama solución teísta del problema, no lo es, porque la transcendencia sólo parcial del ser divino (el ser tiene *también otras* determinaciones propias, *además* de las que tiene en las cosas) no es la distinción verdadera y completa entre Dios y el mundo, la única que escapa al panteísmo. Por lo demás, su tesis final es la conclusión lógica de su teoría del conocimiento, que excluye la posibilidad de conocer lo que no es de alguna manera parte del sujeto. TREDICI, *La filosofía de Bernardino Varisco*, extractado de la *Revista de filosofía neo-escolástica,* año 1918, número 6.

colástica tradicional se acercan aquí y allá otros espíritus independientes, o por un retorno a un estudio más sereno de la filosofía de Aristóteles, cuyos méritos se reconocen, o por una reflexión sobre los grandes problemas metafísicos, más honda y libre de los prejuicios que hemos dicho comunes a la filosofía moderna. Las manifestaciones en este sentido no son aún abundantes, pero no faltan las tentativas dignas de consideración. Cabe señalar aquí, además del llorado *Francisco Bonatelli* (1830-1911), profesor de la Universidad de Padua, valiente sostenedor del espiritualismo, a *Francisco De Sarlo,* profesor en Florencia. Del examen y de la crítica de la filosofía moderna y del estudio de los grandes y eternos problemas de la filosofía, pasa a reconocer el valor objetivo del conocimiento y la posibilidad de una metafísica, que construya sobre el concepto de sustancia, reivindicado en su valor real contra las negaciones de la filosofía moderna. Admite las grandes tesis de la filosofía tradicional, la existencia de un Dios personal y la espiritualidad del alma, que ha tenido origen por acción divna y está destinada a la inmortalidad.[1] Órgano de la filosofía de De Sarlo fué la *Cultura filosófica,* publicada en Florencia, con la colaboración de otros escritores afines a su pensamiento, entre quienes citaremos a *Juan Caló* y *Antonio Alliotta,* de la Universidad de Padua y luego de Nápoles.

f) De la *neo-escolástica* ya se ha dicho (párrafo 158) Es la única que queda para sostener el valor del conocimiento y la posibilidad de una metafísica, entre tanto subjetivismo y tanto horror metafísico.

Mas ella misma necesita orientarse frente a los nuevos problemas que se plantean y a las nuevas condiciones filosóficas del ambiente, que son muy distintas de las que

---

(1) Entre las obras principales de DE SARLO recomendamos: *El pensamiento moderno* (1916) y *Psicología y filosofía* (191[illegible]. Ver G. BUSNELLI: *El pensamiento moderno y el antiguo* (*Civiltà Cattolica,* 1906 y 1920).

imperaban hace tres decenios. Entonces, cuando el positivismo tomaba sus armas de la fisio-psicología para materializar el espíritu y el conocimiento, era necesario seguir al adversario en el mismo terreno, lo que permitió trabajos valiosos, especialmente los de la escuela de Lovaina. Mas ya no ocurren así las cosas; el positivismo está desacreditado y la nueva psicología experimental (párrafo 159) conduce a afirmaciones de espiritualidad. Queda, en cambio, como adversario temible, el idealismo en sus varias formas. Frente al mismo se impone cada vez más el estudio del problema del conocimiento, en su aspecto crítico y criteriológico.

Hemos hablado de la nueva criteriología del cardenal Mercier (párrafo 158), pero ella no conforma a todos, ni en el mismo bando de los escolásticos. Por eso se han hecho nuevas tentativas, y un pequeño grupo de neo-escolásticos italianos pensó utilizar algún elemento del idealismo contemporáneo, para superarlo. Intención digna seguramente de alabanza, si se propne afrontar resueltamente los problemas como los planteara el idealismo, para examinarlos y resolverlos a la luz de los grandes principios de la síntesis escolástica, siempre susceptible de aclaraciones, desarrollos y aplicaciones. Pero no creemos que se pueda emplear el idealismo, ni aún en el sentido de aceptar e injertar en el pensamiento escolástico elementos importantes de aquél: tan honda e irreductible es la antítesis entre uno y otro.[1]

---

(1) Al respecto hubo una discusión en la *Revista de Filosofía Neo-escolástica*, especialmente en los años 1919 y 1920 y en algunas publicaciones anteriores. Se quiere tomar del idealismo hegeliano y *crociano* especialmente la "*concretitud*", que se opone a la abstracción tan a gusto, se dice, de la Escolástica (o de los escolásticos) y la *concepción orgánica de la realidad*, en contraposición a los escolásticos que tienden más bien a considerar separadamente los distintos elementos.

Ahora bien, sin tomar nada del idealismo, la Escolástica, desde la cuestión de los universales hasta hoy (párrafo 64). nunca ha desconocido la cualidad de concreto de lo real; pero no

163. NUEVOS CAMINOS. — Además del repensar los antiguos sistemas, en nuestros días se advierte alguna filosofía más o menos original, nacidas todas, sin embargo, del positivismo o del criticismo kantiano; estas filosofías se mantienen, pues, en la órbita de las ideas generales que hemos recordado en las páginas precedentes, y sobre todo, concuerdan en la desconfianza hacia la especulación abstracta de la razón. Sin pretender trazar una exposición completa, citaremos las principales:

a) El *pragmatismo*. Es función del conocimiento dirigir nuestra actividad práctica, y no representarnos una realidad. "Todo el sentido que puede tener la idea de un objeto, se reduce a la representación de sus consecuencias prácticas".[1] Es la eficacia práctica la que se establece como criterio único para la valoración de una teoría, con lo que se reduce la noción de verdad a la de utilidad. Y podemos ver en el sistema la actitud última de desaliento del espíritu humano, a quien el positivismo y el criticismo habían prohibido el conocimiento de la realidad. El principio del pragmatismo fué formulado así por el filósofo americano *Carlos Peirce* (1839), en un artículo publicado en *Popular Science Monthly* en 1879. La teoría estaba dema-

---

puede renunciar a los conceptos abstractos, que, justamente porque son abstraídos de las particularidades individuales, representan los caracteres comunes de la realidad múltiple, permitiendo a la ciencia y a la filosofía el enunciado de su naturaleza y de sus leyes. Y la organicidad de lo real ha sido siempre afirmada por ella, al reconocer la existencia de relaciones y de influencias recíprocas entre las cosas existentes, sin renunciar, sin embargo, a encontrar en cada substancia una fuente de propiedades y actividades claramente determinadas (la *naturaleza* en el concepto de Aristóteles). Atreverse más allá, casi negando valor a los conceptos abstractos, y convirtiendo cada cosa quizás en un simple punto de interferencia de todas las actividades del universo, podrá convenir a las distintas formas del idealismo (véase Hegel y Croce, y además la crítica de Bergson, etc.), que trata de reducirlo todo a la unidad, pero ya no puede encuadrarse en las grandes líneas de la síntesis de la Escolástica.

(1) W. JAMES, *La experiencia religiosa* (vers. francesa, París. Alcan, 1906) pág. 374.

siado de acuerdo con las tendencias del relativismo y del agnosticismo, para que no tuviera fortuna. Lo aceptó, desarrollándolo y acreditándolo con el prestigio de su nombre y el atractivo de su estilo, *Guillermo James* (1842-1910), distinguido psicólogo americano.[1] Otro de los principales patronos del pragmatismo en Europa fué el inglés *F. C. S. Schiller* (1864), de la Universidad de Oxford, que lo llamó *humanismo*: únicamente es verdad para el hombre lo que le interesa, lo que le pertenece, lo que puede influir sobre su conducta; en una sola palabra: lo que es humano. Otros pocos se adhirieron a la tesis; en Italia, entre otros, *Prezzolini, Papini* (antes de su conversión) *y Troiano.*[2]

b) Filosofía de la *intuición* (si se toma en cuenta el nuevo recurso asignado al conocimiento filosófico) o de la *evolución creadora* (si se atiende al concepto fundamental de la realidad), puede llamarse la filosofía brillantemente expuesta y sostenida por *Enrique Bergson,* profesor del *Collège de France,* de París, otro filósofo muy del agra-

---

(1) James fué, especialmente en los últimos años, uno de los filósofos más favorecidos —en medida superior a sus merecimientos —por el gran público internacional. Su producción filosófica fué abundante. Se divide en tres períodos: el primero comprende los escritos netamente psicológicos, de una psicología empírica (*Principios de psicología,* 1890); el segundo abarca un estudio psicológico pragmatista del sentimiento religioso (con el famoso libro: *La Experiencia religiosa,* 1902); el tercero está dedicado a la vulgarización del pragmatismo (*El Pragmatismo.* 1907, etc.).

(2) Concepción evidentemente ilógica, la del humanismo. Para que la actividad práctica pueda obtener alguna utilidad de una teoría, hay que hallar una orientación, una línea: es decir, un valor teórico anterior a su misma relación con la acción. Pero, más que como un sistema aislado, independiente, el pragmatismo queda como elemento subsidiario de método para la investigación filosófica.

Acerca del desarrollo del pragmatismo, ver varios informes en los boletines filosóficos de la *Revista neo-escolástica* francesa (1907-1909) y de *Revista ciencias filosóficas y teológicas* también francesa (1907-09) y un artículo de CHIOCCHETTI, *W. James y F. C. S. Schiller, Pragmatismo americano,* en la *Revista de filosofía neo-escolástica* italiana, 1910, Nº 2, 4 y 5.

do del público francés e internacional.[1] Bergson representa una reacción, una superación de la crítica kantiana, que había hecho imposible toda metafísica que no se redujera a los postulados de la razón práctica; y este aspecto presta una importancia innegable a la filosofía bergsoniana, que acepta la crítica de Kant por lo que se refiere al concepto abstracto y a toda la lógica que la filosofía antigua intelectualista había construído sobre la misma, con sus abstracciones y deducciones. El concepto es para él un disfraz de la realidad, que es concreta, orgánica y capitalmente movible, y está sustituída en la metafísica del concepto por un esquematismo vacuo, hecho de sustancias estables heterogéneas. Pero, para Bergson, Kant ha cometido el error de no haber considerado otro recurso legítimo del que disponemos para llegar a la realidad: este recurso es la *intuición,* es decir, la misma actividad espontánea del espíritu que adquiere conciencia de sí. Los resultados de este nuevo medio del conocimiento de lo real son para Bergson los siguientes: El fondo de las cosas es un perpetuo devenir, de naturaleza vital, más aún, consciente (impulso o corriente vital, pensamiento-acción): nuestro espíritu es su manifestación más elevada. Esta corriente se desarrolla en direcciones divergentes (de donde nace la variedad de las cosas) en un movimiento continuo de ascensión. Pero a veces se encuentra con un obstáculo y entonces vuelve a caer y se resuelve en pasividad, lo que da la materia. Al retomar su ascensión a través de la pasividad de la materia, la corriente vital genera la organización, el instinto, la inteligencia. ¿Hay un lugar para Dios en esta concepción de la realidad? Lógicamente parecería que debiera afirmarse que Dios, la realidad fun-

---

(1) Entre las abundantes publicaciones de BERGSON, son fundamentales: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889); *Materia y memoria* (1896) e *Introducción a la metafísica.* publicada en la "Revista de metafísica y moral", francesa, en 1903.

damental origen de todo lo demás, no puede ser otra cosa que el impulso vital que deviene; aun cuando Bergson emplea la palabra "creación", no parece entenderla más que en el sentido de acrecentamiento y desarrollo. En efecto, ¿cómo podría alcanzar la intuición tal como la entiende Bergson, a un Dios transcendental? Mas, cuando Tonquédec calificó como monismo la filosofía de Bergson, éste rechazó en dos cartas la acusación, afirmando que no era ni panteísta ni monista, y que de su sistema resulta la idea de un Dios creador, de quien la corriente vital recibe su origen.(1) La respuesta, sin embargo, no elimina la dificultad innata de su doctrina y en su mismo método, que no quiere ser más que la adquisición de la conciencia de lo que es la realidad en nosotros mismos.

Discípulo y afín a Bergson es *Eduardo Le Roy,* quien aplicó expresamente la filosofía bergsoniana al problema de Dios. Reputa cosa vana pretender demostrar la existencia de Dios con procedimientos que se basan en la antigua lógica conceptista, y que son una deformación de la realidad, que reducen a partes estáticas y distintas, mientras ella es una continuidad dinámica. Es necesario admitir la existencia de Dios, porque la afirmación de su existencia está contenida en la afirmación misma de la rea-

(1) Las dos cartas se publicaron en la revista de los jesuítas franceses, *Estudios,* del 20 de febrero de 1912, en un artículo de TONQUEDEC: *M. Bergson, ¿es monista?* Bergson agrega: "Mas, para dejar sentadas con mayor exactitud estas conclusiones, habría que afrontar problemas de otra clase bien distinta, los *problemas morales.* No estoy seguro de si algún día publicaré algo acerca de ellos: no lo haré si no alcanzo resultados que parezcan demostrables o por lo menos demostrables en la misma medida que los demás valores que he establecido". Sobre Bergson ver: A. FARGES, *La filosofía de Bergson* (París, 1912) y F. OLGIATI, *La filosofía de Enrique Bergson* (Turín, Bocca, 1914). Tanto para Bergson como para Le Roy, véase también: TREDICI, *El problema de la existencia de Dios en la filosofía contemporánea* (Florencia. 1911, y *Revista de Filosofía Neo-escolástica,* 1910, núm. 1, 3 y 6). Crítica muy seria es la del que fué discípulo de Bergson: JACQUES MARITAIN, en su obra: *La Philosophie Bergsonienne,* Tequi, 1930.

lidad, que es progreso, elevación hacia lo más y lo mejor, hacia la perfección. Pero un Dios así concebido, ¿es transcendente? También Le Roy quiere admitir la existencia de Dios, pero sin negar, en otro aspecto, su inmanencia; es inmanente en lo que la realidad ha devenido ya en nosotros y en cuanto la misma es en el mundo un eterno devenir. Lo cual lleva a una concepción panteísta, que identifica a Dios con la misma realidad fundamental que constituye el mundo.[1] Le Roy intentó también aplicar la filosofía bergsoniana a los dogmas del Cristianismo.

c) En la filosofía de Bergson y Le Roy, la inmanencia es punto de partida y de llegada, porque esa filosofía no sólo se funda en una intuición del propio yo, sino que no alcanza, por lo que parece, a afirmar ninguna realidad

---

(1) Tal es exactamente el pensamiento de Le Roy, como resulta también de este pasaje de sus obras: "Las dos concepciones opuestas —Dios inmanente y Dios transcendente— son falsas por igual desde un punto de vista estático. Una conciliación, sin embargo, se torna dinámicamente posible. No somos naturalezas *finitas* y cerradas, que por consiguiente no puedan evolucionar más que por la influencia de riquezas latentes. Por el contrario, nuestra vida es creación incesante, y lo mismo acontece con el mundo. Por esta razón, inmanencia y transcendencia no son ya contradictorias; corresponden a dos momentos distintos de la duración, la inmanencia de lo devenido y la trascendencia del devenir. Si decimos Dios inmanente, consideramos *de Él lo que en nosotros o en el mundo ha devenido.* Pero para nosotros y para el mundo sigue siendo un infinito devenir, un infinito que será creación en el verdadero sentido del vocablo, y no simple desarrollo, y desde este punto de vista Dios aparece transcendente". (*La Revista de metafísica y moral,* París, 1907, en un largo artículo: *Cómo se plantea el problema de Dios,* en que Le Roy ilustra su concepto de Dios y hace la crítica de las pruebas tomistas). Hizo un examen de este escrito N. BALTHASAR en una nota: *El problema de Dios en la nueva filosofía* (Lovaina, 1908), publicada en la *Revista Neo-escolástica* francesa, nov. 1907 y febr. 1908. En un libro: *El problema de Dios,* publicado en 1929, Le Roy vuelve a editar ese artículo, agregando una segunda parte: *Una vía hacia Dios,* en la que, a pesar de reiteradas protestas de ortodoxia, insiste en los mismos conceptos, ampliándolos. Ver A. D'AHLES, *En la cima del problema de Dios,* substancialmente publicado en la revista jesuíta francesa *Estudios,* 20 de febrero de 1920.

verdaderamente transcendente, distinta de nosotros mismos y del mundo del que somos una parte. Pero, ¿no se podría tomar la inmanencia como punto de partida y como método, y llegar asimismo a una clara afirmación de transcendencia en los resultados de la síntesis filosófica? Es lo que intentó hacer una *filosofía* que se denominó *de la acción,* o también de la *inmanencia,* entendida, sin embargo, solamente como método. La inspiración primaria proviene siempre de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, que había construído la afirmación de los tres postulados metafísicos sobre el deber sentido por la conciencia. Más cerca para nosotros en el tiempo y en la adhesión a la filosofía cristiana, el padre *Gratry* (1805-1872; ver anteriormente el párrafo 153) y luego *León Ollé-Laprune* (1839-1898), había insistido en la importancia de los elementos afectivos y morales en la determinación de la certidumbre acerca de los grandes problemas religisos y metafísicos.[1] También el cardenal inglés *Enrique Newman* (1801-1890), anglicano convertido al Catolicismo, había demostrado mucha desconfianza para con la especulación abstracta, la *razón razonante,* y había dado en cambio mayor importancia a una lógica personal y viviente, con la que, investigando nuestra conciencia moral, hallamos en la misma la afirmación de Dios y de las otras verdades metafísicas Otros habían recurrido —para llegar al mismo resultado— a las exigencias de la vida social, a las necesidades de la moralidad y la civilización. Así lo hizo Lord *Balfour* (1848-1930), el conocido ministro inglés (en un libro: *Las bases de la fe,* publicado en 1895), seguido por *Fernando Brunetière* (1849-1906), de quien se conoce la famosa conferencia *La necesidad de creer.*

Esta tendencia fué reanudada y desarrollada por *Mauricio Blondel,* profesor en la Universidad de Aix en Pro-

(1) La obra principal de OLLE-LAPRUNE precisamente tiene por título: *La certidumbre moral.*

venza y en la de París, y por el padre *Laberthonnière,* del Oratorio, último director de los *Anales de filosofía cristiana* de París[1] Aceptando la crítica kantiana, reputan que no podemos conocer con certidumbre la realidad, sobre todo en el orden metafísico y moral, si no es por las exigencias de nuestro espíritu (la *acción,* es decir, la tendencia del hombre a su perfección y no solamente el deber de la *Crítica de la razón práctica* de Kant). Este espíritu nuestro depende de mil cosas distintas de él, y necesita algo más grande, algo infinito. En esta comprobación está la afirmación de la realidad de las cosas que están fuera de nosotros, y de la existencia de Dios. Este mismo método fué aplicado a la demostración de las verdades del Cristianismo, en lugar del sistema tradicional fundado en criterios externos.

164. OBSERVACIONES ACERCA DE LAS TENDENCIAS DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. — De estos apuntes reducidos, someros e incompletos, sobre las principales manifestaciones de la filosofía contemporánea, nos parece que podemos extraer las siguientes reflexiones:

a) A pesar del *odium antimetaphisicum,* que nuestra época ha heredado del criticismo y del positivismo, que había ejercido en filosofía una verdadera dictadura, la metafísica —en el sentido de una interpretación de la realidad que llegue más allá de los hechos comprobados por la

---

(1) BLONDEL expuso su pensamiento en el libro *La acción* (1893), y además en varios artículos en los "Anales de filosofía cristiana", especialmente en la *Carta acerca de las exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de Apologética* (enero-julio de 1896). Son de LABERTHONNIERE las dos obras: *Ensayo de filosofía religiosa* y *El idealismo griego y el realismo cristiano,* ambas condenadas por el Index. Acerca del método de la inmanencia, véase: TREDICI, *El problema de la existencia de Dios,* etc.; MERCIER, *Criteriología general;* BALLERINI, *La crisis del pensamiento moderno y los fundamentos de la fe* (Roma, Pustet, 1910) y VALENSIN, *Inmanencia* (en el *Diccionario de Apologética* de D'Ales).

ciencia positiva— tiende a resurgir. Son una prueba de ello, a su modo, naturalmente, las afirmaciones atrevidas del idealismo hegeliano que vuelve a difundirse y las filosofías de Varisco, Boutroux, Bergson y Blondel, aun sin contar a los escolásticos y los que se acercan a estos últimos. Es el desmentido de la ley de los tres estados de Comte, por la que el período metafísico estaría superado por siempre, para dar lugar al período positivo; y es indicio de la tendencia incontrastable de la razón, para hallar una explicación más honda de las cosas.

b) Podemos comprobar que esta toma de posesión de la realidad por parte de la razón no se realiza únicamente por la incierta y tímida vía que dejó abierta Kant, la razón práctica. El idealismo de Hégel, Croce y Gentile —aun con su inaceptable identificación del pensamiento con la realidad— quiere alcanzar la íntima naturaleza de las cosas, en nombre de la razón especulativa, que se ha tornado franca y audaz; Varisco quiere seguir una vía análoga, sometiendo al análisis los datos del conocimiento, y Bergson se complace de haber superado las barreras kantianas con el nuevo instrumento de su intuición. Este indicio de revancha puede ser motivo de satisfacción para la Escolástica, que nunca aceptó las barreras en que se encerrara toda la filosofía moderna.

c) Notemos, en tercer lugar, la inclinación que se advierte aquí y allá para llegar a una afirmación de transcendencia. No aludimos al idealismo de Croce y Gentile, quienes con la identidad de pensamiento y realidad han proclamado la imposibilidad de cualquier transcendencia; pero hemos visto que quieren llegar a ella Boutroux y Blondel, y que Bergson y Varisco no quieren que se dé una interpretación panteísta a sus filosofías. Es la razón que comprende o, por lo menos, intuye vagamente la imposibilidad de hallar en el mundo mismo la razón de su existencia.

d) Sin embargo, hemos debido reconocer inútiles al-

gunos intentos de esta naturaleza; hemos declarado que no comprendemos cómo Bergson, Le Roy y Varisco puedan hablar de transcendencia, en su sentido verdadero y completo; y nos parece demasiado insegura la transcendencia que el método de la inmanencia intenta deducir solamente de las exigencias del espíritu. El error está en que estas filosofías no han querido o sabido emanciparse aún completamente de la crítica kantiana, que cerrando sus barreras hacia el mundo exterior, las obligaba a construir su edificio únicamente sobre bases subjetivas. Sólo la Escolástica supo mantener alto el concepto de la metafísica y de la transcendencia —hacia las cuales ahora vuelven la mirada nostálgicamente muchos pensadores— y el de la objetividad del conocimiento, a un mismo tiempo.

Apéndice

APUNTES SOBRE FILOSOFIA RELIGIOSA CONTEMPORANEA

165. La filosofía religiosa. — Para que el cuadro de la filosofía contemporánea resulte menos incompleto, agregaremos unos breves apuntes sobre las formas tomadas por la filosofía religiosa, es decir, de la filosofía en sus relaciones con la religión, y más que con la religión en general, con la religión que de hecho satura de sí misma desde hace veinte siglos la civilización humana: el Cristianismo.

La religión —y, sobre todo, el Cristianismo, que es una religión revelada— no es por cierto una filosofía. Pero no puede dejar de tener relación con la filosofía: ya sea por algunas verdades que le pertenecen y constituyen juntas un objeto de la filosofía (la existencia de Dios, el origen del mundo y del hombre, etc); ya sea porque presupone un conjunto de verdades filosóficas, que hacen posible para el hombre su aceptación (*præambula fidei,* los preámbulos de la fe); ya sea porque los conceptos mismos con que se formulan los dogmas cristianos están tomados, por analogía, de nuestros conceptos naturales, que son objeto de la especulación filosófica. De esto surge la posibilidad de una recíproca influencia de la religión sobre la filosofía y de la filosofía sobre la religión.

a) El Cristianismo ejerció, en realidad, una influencia (que ha de considerarse muy beneficiosa) sobre la filosofía, en la época de los Padres y de la Escolástica (pá-

rrafos 52 y 60); también en la edad moderna ha marcado casi una vía de orientación a los espíritus más selectos, entre las incertidumbres de las filosofías. ¿Quién, en efecto, no ha de ver un matiz de Cristianismo —a veces reconocido también en forma explícita— en todas las filosofías espiritualistas del siglo pasado: no sólo en las de Gioberti y Rosmini (donde el hecho es demasiado evidente), sino también en las otras de los eclécticos franceses, entre quienes dominaba vigoroso el racionalismo? Influencias cristianas, aunque notablemente alteradas, se pueden discernir en las mismas atrevidas y paradojales especulaciones del idealismo más pronunciado; ¿no han intentado antes Hégel y luego Gentile dar interpretaciones idealistas a algunos dogmas cristianos? Creemos que la tradición cristiana, nunca ahogada, ha contribuído, junto con el desquite de la razón, a determinar la crisis y luego el descrédito del materialismo y del positivismo.

Esto no significa que el Cristianismo se haya sustituído o quiera sustituirse a la investigación racional, que pertenece a la filosofía, con la revelación y sus dogmas. A menudo lo han afirmado los adversarios de la filosofía cristiana y principalmente de la Escolástica, para oponerle una tacha prejuicial, que la excluyera del campo mismo de la filosofía.

Pero tal no fué —como hemos visto (párrafos 60 y 80)— el concepto que de la filosofía tuvieron los grandes escolásticos, los mismos que con S. Tomás contribuyeron sobresalientemente a la formación de la síntesis teológica. Y cuando en el siglo pasado, el Tradicionalismo —desalentado por el recrudecer del materialismo y del escepticismo— creyó que debía reducir la filosofía a la revelación, negando a la razón la capacidad de distinguir por sí misma las grandes verdades de la metafísica, la Iglesia rechazó el homenaje indebido e insidioso, y el Concilio Vaticano se encargó de eliminar este falso concepto de las relaciones entre filosofía y fe religiosa, definiendo que también las

verdades filosóficas que más interesan a la religión, como la existencia de Dios, pueden y deben ser objeto de demostración racional, y que pertenecen al dominio de la razón las mismas pruebas del hecho de la revelación y, por lo mismo, de la verdad del Cristianismo (ver antes, párrafo 150).

La influencia del Cristianismo sobre la filosofía se ha desarrollado, en cambio, por otro conducto. Mientras que para el filósofo creyente la verdad revelada es una preciosa confirmación de la conclusión racional, también el filósofo no creyente halla en la afirmación cristiana —tomada solamente como hecho humano— razón de meditación y beneficiosa influencia orientadora. En efecto, ¿cómo no podría sentir el filósofo el enorme valor de la afirmación de un grupo compacto de verdades —que pueden constituir una filosofía—, conservadas a través de los siglos, también con la adhesión sincera y las especulaciones de profundos pensadores que honran a la humanidad, y que fueron transmitidas como parte principalísima de esa civilización, que ha constituído la gloria de la nueva Época, y aún nos beneficia entre tanto fervor de novedades, pero desgraciadamente también de destrucciones repentinas de los más altos valores espirituales? De este modo se ha alcanzado ese acuerdo de razón y autoridad, de investigación individual y de pensamiento colectivo (la tradición cristiana es todo esto), que constituye el criterio de una filosofía ni racionalista ni tradicionalista, ni dogmática ni escéptica, sino verdaderamente humana.[1]

b) Si por un lado ocurría el hecho de esta influencia del Cristianismo sobre la filosofía, era natural que se presentara también la posibilidad de una influencia en el sentido inverso, de la filosofía sobre el Cristianismo.

Religión revelada, que recibe toda su estructura de su institución por Cristo, el Cristianismo vigiló para que nada

(1) A. SERTILLANGES: *Le Christianisme et les philosophies*, París, Aubier.

heterogéneo se insinuara en sus dogmas ni en su disciplina, permitiendo sólo que su pensamiento se aclarara y se condensara en fórmulas, y sus instituciones disciplinarias hallaran su actuación práctica y su desarrollo. Un intento de instrucción en las nebulosas teorías neoplatónicas apareció ya en los primeros tiempos y provocó el florecer de herejías (*gnosticismo*), que constituyeron durante algunos siglos el más grave peligro para la nueva religión, y contra las cuales actuó el cuidado vigilante de los Padres y los Pontífices. Cuando más tarde el Cristianismo halló a su disposición una filosofía —la peripatético-escolástica—, que contenía elementos que más armonizaban con su contenido dogmático, la utilizó para explicarlo, sólo porque expresaba la realidad ya ínsita en su doctrina, introduciendo para ello en los mismos conceptos filosóficos las correcciones y las aclaraciones que imponía la verdad revelada.[1] Podemos decir, pues, que el Cristianismo, al aceptar el homenaje de la razón, sometido, empero, a su contralor, formó él mismo su propia *filosofía religiosa*, es decir, una filosofía que, aun permaneciendo distinta de la fe, hiciera posible su aceptación. Esta filosofía religiosa comprende, como prolegómenos de la fe, la demostración de la existencia de Dios por la contingencia del mundo y

---

(1) Así, por ejemplo, fueron los dogmas cristianos de la Trinidad y de la Encarnación los que llevaron a los escolásticos a la elaboración de los conceptos de persona y naturaleza, que inútilmente se buscarían en Aristóteles; el misterio de la S. Eucaristía condujo a un estudio más profundo de la cantidad y de la posibilidad de la separación de accidentes y substancia, en los que Aristóteles nunca hubiera podido pensar. No es éste el lugar para una amplia demostración de lo que hemos afirmado acerca de la inmutabilidad de los dogmas cristianos, actualmente negada por racionalistas y modernistas, que quieren ver en ellos una lenta elaboración sobre la base de los distintos conceptos dominantes en los diversos tiempos. La Iglesia Católica sostuvo siempre el concepto indicado, y los escritores católicos de teología positiva establecen periódicamente lo infundado de las afirmaciones adversarias. Ver TREDICI, *Teología y filosofía escolástica* en la *Escuela Católica* de enero de 1912; y *Teología positiva y teología escolástica,* en la misma revista, abril y mayo de 1924.

la demostración del hecho de la revelación mediante criterios externos sobrenaturales, y, como doctrinas filosóficas que forman parte esencial del contenido dogmático del Cristianismo, la personalidad de Dios y la consiguiente distinción entre Dios y el mundo, la creación del universo, la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, y una doctrina ética que recibe de Dios la ley moral y la natural sociabilidad del ser humano, con el consiguiente origen divino de la autoridad.

c) Sin embargo, cabía esperar que al lado de esta filosofía religiosa (que podríamos llamar ortodoxa, porque corresponde a la naturaleza misma del Cristianismo, como lo afirmó siempre la Iglesia Católica), surgieran otras, es decir, que también las otras filosofías asumieran una actitud propia frente al gran hecho del Cristianismo, en armonía con sus propios principios filosóficos. Esta actitud pudo ser:

I) De oposición radical, con la tentativa de combatir al Cristianismo, negando todo valor a sus doctrinas;

II) de adaptación, con la tentativa de emplear los elementos indiscutiblemente valiosos de las doctrinas cristianas, dándoles una distinta interpretación; y

III) de reforma de las bases racionales de la fe, sustituyendo los antiguos con nuevos métodos de preparación y apología, aun manteniendo intacto el contenido doctrinario de los dogmas.

166. Las diversas filosofías religiosas. — I) La primera filosofía religiosa —que llamaremos simplemente negativa— consistió en negar cualquier valor teórico al Cristianismo como religión revelada o, en general, a toda religión, aun de cuño natural. De esta manera encontramos el antiguo *racionalismo,* que culminó con los enciclopedistas y entre ellos, en *Voltaire* (párrafo 122), saturado de los derechos de la razón e intolerante para con la revelación y

lo sobrenatural, que combatió a menudo, más que con razones, con agudezas, mofas y calumnias.

Más tarde, el *materialismo* y el *positivismo*, rechazando toda metafísica para limitar nuestro conocimiento a la comprobación del hecho material, eliminaba con ello también las verdades fundamentales de la religión. Y fué, en cambio, un fervor de investigaciones y de hipótesis para dar una explicación naturalista del hecho religioso; una de las cuales, fué la de la escuela sociológica de *Durkheim* (párrafo 162), que atribuye a la religión, como también a la moral, un origen sociológico: la religión no sería otra cosa que la expresión simbólica de las relaciones del hombre-individuo con la sociedad de que forma parte.

Un intento atrevido fué el de salvar la influencia evidentemente benéfica del factor religioso, pero negando a la religión cualquier valor teórico. Eso quiso hacer el *pragmatismo* (párrafo 163), que, después de haber sido enunciado como sistema general de valorización de la verdad, fué aplicado por el mismo *James* a la religión.[1] Pero la pretensión era esencialmente ilógica, como lo es el principio general del pragmatismo. Si no se quiere reducir la religión a fenómenos patológicos de sugestión, la misma religión no ejerce influencia en sus adeptos, excepto que ellos estén convencidos de la verdad de sus doctrinas; es inútil, pues, pensar que pueda separarse su eficacia práctica de su valor teórico. Tampoco el pragmatismo religioso tuvo un éxito duradero.

---

(1) Especialmente en el libro ya citado: *La variedad de la experiencia religiosa,* rico en hechos, entre los cuales, sin embargo, se da una importancia desproporcionada con su valor a muchas formas religiosas evidentemente inferiores, y, casi diríamos, patológicas, injustamente consideradas a la par de las manifestaciones religiosas verdaderas y sanas, lo que es consecuencia de la deliberada ausencia de un criterio de discriminación. Acerca del pragmatismo religioso, ver la obrita de TREDICI ya citada: *El problema de la existencia de Dios en la filosofía contemporánea,* pág. 47-49.

II) Una tendencia especial apareció en la filosofía re-religiosa por la influencia de *Kant* y *Hégel*. Ambos, haciendo a la razón la creadora del pensamiento propio y de las propias directivas morales (Kant), o más aún, identificando toda la realidad con el pensamiento (Hégel), habían excluído lógicamente la posibilidad de lo sobrenatural y de la revelación, renovando el principio fundamental del racionalismo y colocándolo sobre pretendidas bases filosóficas. Pero luego, por distintas vías, influyeron en la valoración de la religión y de los dogmas cristianos.

a) Kant, aplicando a la religión la idea matriz de su crítica de la razón, había reducido la religión a preceptos morales, quitando todo valor a su contenido dogmático (párrafo 128). Este concepto reaparece bajo formas externas diversas en muchos filósofos que se inspiraron en él. Es así cómo *Ernesto Schleiermacher* (1768-1834), de Breslau, profesor de teología protestante en Halle y Berlín, fijó la esencia de la religión en el pensamiento de la propia dependencia de lo infinito, es decir, de la Divinidad. De ello resulta su independencia de cualquier concepción metafísica: para la religión es indiferente que Dios y sus atributos estén concebidos en esta forma o en aquélla, y tengan o no tengan realidad objetiva, siempre que subsista ese sentimiento religioso, es decir, de la propia dependencia de lo infinito. En consecuencia, no se puede comunicar la religión a otros, excepto si se excita en ellos ese sentimiento o esa experiencia religiosa. En esta doctrina se inspiraron recientemente algunos teólogos, pertenecientes al llamado Protestantismo liberal, entre otros, en Francia, *Luis Augusto Sabatier* (1839-1901), quien, reducida la religión a sentimiento, es decir, a una emoción que el ser humano experimenta frente a lo infinito, no da a los dogmas y, en general, al contenido intelectual de la religión, otro valor que el de expresión conceptual sustancialmente variable, de ese sentimiento. También *Le Roy* (párrafo 163) creyó conservar los dogmas cristianos despojándolos de su contenido conceptista, que reputaba incompatible con

la mentalidad moderna: los dogmas[1] tendrían primariamente un valor práctico, es decir, nos impondrían una norma de acción; secundariamente, asumirían también un valor teórico, pero solamente negativo, es decir, de exclusión de las interpretaciones que fueran inconciliables con el dictado práctico, aun quedando libre para cualquiera, dentro de tales límites, la facultad de las interpretaciones que más se adaptasen a las propias concepciones filosóficas.

b) Hégel, que había identificado el pensamiento y la realidad, dió importancia también al contenido dogmático de las religiones; pero el mismo no es para él otra cosa que la expresión simbólica del desarrollo de la Idea, en cuanto se refiere a las relaciones entre lo infinito y lo finito; tal ocurriría con el dogma de la Trinidad y con el dogma de la Encarnación. Corresponde, naturalmente, a la filosofía, forma superior de desarrollo de la Idea, la expresión de las mismas verdades fuera de todo símbolo. De este concepto hegeliano de la religión debía tomar gran impulso la tendencia a la interpretación simbólica y mística de la Biblia y de todas las verdades cristianas, excluyendo la revelación y lo sobrenatural. Esto hizo la escuela teológica racionalista de Tubinga, con su jefe *Bruno Bauer* (1808-1882), en la que se distinguió *Federico Strauss* (1808-1874), autor de una célebre *Vida de Jesús* (1835), imitada luego (1863) en Francia por *Ernesto Renán* (1823-1892).

La identidad sustancial de la filosofía y de la religión, que afirmara Hégel, se reflejó también en cierto semirracionalismo aceptado y difundido también entre los católicos alemanes de la primera mitad del siglo XIX, gracias sobre todo a *Hermes* (1785-1863),profesor en Bonn, *Gün-*

---

(1) Le Roy expuso esta teoría en un famoso artículo: *¿Qué es un dogma?*, publicado en "La Quincena", de París (abril 1905). y luego reproducido en un libro, *Dogma y crítica* (1905). Ver: P. Ortegat, *S. J.*, *Philosophie de la Religion*, Desclée, 1938; R. Jolivet, *Études sur le problême de Dieu dans la philosophie contemporaine*, Vitte, 1932.

ther (1785-1863), sacerdote vienés, *Froschammer* (1821-1893), profesor en Munich, quienes negaban una verdadera distinción entre verdades racionales y sobrenaturales, tratando de interpretar racionalmente los misterios cristianos.

Hemos visto oportunamente lo que es la religión en el neo-idealismo de Croce y Gentile. Se trata, sustancialmente, del antiguo concepto hegeliano, aplicado a la nueva forma que toma el idealismo. Para Gentile, especialmente, la religión no es más que un momento del pensamiento, que, deteniéndose en la contemplación del objeto, lo considera distinto de sí y transcendente: momento que la filosofía debe superar, porque ésta afirma la inmanencia del objeto y su identidad con el sujeto, pero que entretanto puede constituir un elemento educativo del espíritu, antes de que alcance esa visión superior, de donde nace la utilidad de la religión para los niños y los indoctos.

III) Otros, finalmente, con intenciones más ortodoxas (aun proponiéndose conservar todos los dogmas cristianos en su contenido teórico, pero con la intención de hacer posible su aceptación a la mentalidad moderna, reacia a la filosofía religiosa tradicional y, sobre todo, a la aceptación de verdades impuestas a nuestra inteligencia desde fuera, el "extrinsequismo") extendieron a todo el Cristianismo el *método de la inmanencia* o *de la acción,* del que hemos hablado anteriormente, por su aplicación a las grandes verdades de la metafísica. A esto tendieron juntamente *Blondel, Laberthonnière* y otros (párrafo 163), los que quisieron fundar la *nueva apologética* en las necesidades y aspiraciones de nuestro espíritu, que hallan su plena satisfacción sólo en la doctrina y en las instituciones del Cristianismo.[1]

(1) Blondel rechazó la acusación de haber excluído el método tradicional de las pruebas externas, pero sus ataques negaban de hecho el valor de ese método. Éste no es cosa nueva, en cuanto que emplea para la apologética la correspondencia del Cristianismo con nuestras mejores aspiraciones: lo habían utilizado BOUGAUD

El método, marcadamente subjetivo, lleva a conclusiones de muy distinto alcance; por lo tanto, mientras Blondel y Laberthonnière quieren llegar con el mismo al Cristianismo integral, otros se detienen en alguna u otra verdad, interpretada en forma más o menos ortodoxa. Esta parece ser la adhesión de *Emilio Boutroux* a unas cuantas verdades cristianas.[1]

167. El modernismo. — Quien tenga presentes todas estas varias manifestaciones de filosofía religiosa (que son solamente las principales), correspondientes, en efecto, a la mentalidad predominante, comprenderá cómo haya podido surgir y en qué consistía el fenómeno del Modernismo, que fué la inquietud de los últimos años del siglo pasado y del primer decenio del actual. Fué exactamente un atrevido intento —nacido del seno mismo del Catolicismo— de volver a pensar de nuevo toda la organización dogmático-social del Cristianismo, para concordarla con la mentalidad del momento. Muchos se adhirieron con la obra a este programa, a menudo con tendencias diversas y re-

(1824-1888) en su obra *El Cristianismo y los tiempos actuales*, y antes Chateaubriand (1768-1848) en su *Genio del Cristianismo*: más aún, se le puede considerar muy común en la predicación cristiana y conforme con el espíritu del Concilio Vaticano (sesión III, cap. 3), que reconoce una razón de credibilidad en la misma Iglesia, *ob eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem* —por su eximia santidad y por su inagotable fecundidad para todo el bien—; pero con la condición de que se emplee no ya en reemplazo, sino como preparación y complemento de las pruebas externas de credibilidad, fundadas en la intervención sobrenatural de Dios. Empleado aisladamente, por sí solo —además de ser lógicamente insuficiente, si se quiere convertir la fe en algo más que un sentimiento de simpatía, aunque muy razonable, hacia las verdades cristianas— expone al riesgo de confundir lo sobrenatural con lo natural, adaptando el Cristianismo, que es religión sobrenatural, a las exigencias de la naturaleza, como lamenta la encíclica *Pascendi* (Denzinger-Bannwart, "Enchiridion symbolorum", Núm. 2103).

[1] Ver la nota al párrafo 163, c.

sultados fragmentarios. Pero la intención común y la común aceptación de las ideas fundamentales de la filosofía moderna (párrafo 161), los llevaron fácilmente a una misma concepción fundamental, que se puede reducir sustancialmente a los siguientes puntos:

Aceptando la imposibilidad de conocer no sólo una manifestación de Dios al mundo mediánte una revelación formal, sino también la misma existencia de Dios mediante argumentos racionales (agnosticismo), la religión no puede nacer más que de una necesidad de lo divino, inconsciente o subconsciente en un primer momento y luego consciente bajo la forma de sentimiento (experiencia religiosa); esta necesidad y este sentimiento son, al mismo tiempo, la revelación y la fe. Cristo tuvo este sentido de lo divino en grado más alto que cualquier otro ser humano. La Iglesia, como sociedad, no es más que una organización destinada a conservar y aumentar en los discípulos de Cristo esas mismas experiencias. Los dogmas son fórmulas con las que expresamos esa experiencia; son, pues, un elemento secundario de la religión y pasible de variaciones y de evolución, de acuerdo con las distintas ideas filosóficas de los que expresan su propio sentimiento filosófico; el magisterio de la Iglesia representa un factor organizador y conservador de esta elaboración de los dogmas.

Los principales autores a quienes se debe esta concepción modernista de la religión, fueron:

a) En Francia, el abate *Alfredo Loisy*, profesor de ciencias bíblicas en el Instituto Católico de París, y luego en la Sorbona, quien se dedicó sobre todo con muchos escritos a la crítica bíblica y al estudio de los orígenes cristianos (crítica fundada, sin embargo, en prejuicios filosóficos que excluyen *a priori* lo sobrenatural, como inalcanzable por la historia y fruto de una fe que lo disfraza), y *Eduardo Le Roy*, de quien hemos visto ya la teoría acerca del dogma;

b) En Italia, las revistas *La Renovación* (1907-09), en Milán, y *Estudios Religiosos* (1901-07), en Florencia, diri-

gida ésta por el sacerdote *Salvador Minocchi,* que luego fué apóstata; y más tarde la publicación anónima en su aspecto directivo, *El programa de los Modernistas* (1908), repuesta a la encíclica de Pío X; contesta también a la autoridad eclesiástica con una larga serie de distintas publicaciones, el sacerdote *Ernesto Bonaiuti,* profesor universitario, condenado por el Index.

Mas estos intentos modernistas desnaturalizaron completamente al Cristianismo —que es una religión revelada con un contenido dogmático netamente definido— para convertirlo en un conjunto de naturalismo agnóstico. Por esta razón, la encíclica *Pascendi,* de Pío X, publicada el 8 de setiembre de 1907, después de resumir ampliamente las doctrinas del Modernismo, las condenaba.[1]

Esta condena constituía, al mismo tiempo, una franca reivindicación del Cristianismo verdadero, que no tiene necesidad de tales retoques destructores, y un acto de confianza en la filosofía tradicional, capaz aún —con su afirmación de sabia objetividad— de construir racionalmente su metafísica y de preparar las mentes a la aceptación de la fe.

---

(1) Cuando apareció la Encíclica, algunos, como IGINIO PETRONE en *La Renovación,* clamaron al cielo por la falsificación intentada por la Cátedra pontificia, la que habría construído un sistema imaginario, para atribuirlo a los modernistas y condenar sus legítimos esfuerzos de lograr un acuerdo entre la religión y la filosofía moderna. Pero otros modernistas, mejor informados —como el mismo TIRREL en *La Renovación,* y luego *El Programa de los Modernistas*— confirmaron la exactitud del sistema que denunciara la Encíclica papal, asumiendo una actitud de rebeldía.

CONCLUSIONES

168. — De esta rápida recorrida a través de la historia de la filosofía, se pueden deducir algunas conclusiones:

a) Los problemas filosóficos han interesado a los hombres de todos los tiempos, porque corresponden al deseo natural de una explicación de las cosas, más profunda de la que nos pueden dar la simple observación o experiencia y la misma ciencia que explica sus leyes y sus causas próximas.

b) Los sistemas filosóficos, sin embargo, fueron muy diversos y, a menudo, contradictorios entre sí. Lo que no debe asombrar, si se reflexiona sobre la dificultad de los problemas y las distintas formas de educación, de cultura y de ambiente de los filósofos. Para el estudio correcto de la filosofía, surge, empero, la necesidad de una profunda preparación, que, sin cerrar el camino a lo nuevo, sepa tener cuenta exacta de la tradición filosófica precedente. Desde el mismo punto de vista filosófico, resulta también oportuno no descuidar ningún subsidio que pueda tener la razón desde afuera, es decir, desde la Revelación divina.

c) Sin embargo, lejos de pretender hallar en la historia de la filosofía un desarrollo continuado, aunque fuera a veces por tesis y antítesis, como prefieren los idealistas sostenedores de la única realidad pensante, resulta fácil ver la influencia ejercida alternadamente por los sistemas que se han sucedido.

A través de todos esos sistemas, puede observarse una *filosofía perenne,* como dijo Leibnitz, que se conserva siem-

pre entre los sistemas más opuestos, y a veces se rebela, como en una reacción contra los mismos, casi reivindicando las supremas exigencias de la razón humana: una filosofía que —entre otras cosas —afirma la existencia de un Ser primero, razón de todo el universo, un espíritu humano superior a las leyes comunes de la materia, una moral apoyada en una sanción divina.

d) A estos criterios responde la gran tradición *aristotélico-escolástica,* oportunamente reanudada y renovada. Y esto gracias a su teoría del conocimiento, que cuenta con la integridad del ser humano, de su razón como de sus sentidos, y no quiere negar al hombre lo que resulta el don más valioso que le dió la naturaleza, el don de poder conocer, entendiendo por "conocer" lo que todos se ven obligados a entender por instinto, es decir, la representación (no la creación) de una realidad.

Esta tradición se ha colocado, por lo tanto, entre los extremos opuestos del idealismo y del empirismo, casi integrando —unos con otros— a Platón y a los filósofos que lo precedieron, luego a los Realistas y a los llamados Nominalistas del problema de los universales, a Descartes y Bacon, a Kant y Comte.

Y si es verdad que actualmente Criticismo y Positivismo han resuelto conjuntamente excluir el conocimiento de lo suprasensible, lo es también, sin embargo, que ambos dejan pendiente una inquietud que se manifiesta en mil maneras y que solamente la Escolástica soluciona. Como también es verdad que el idealismo contemporáneo representa un esfuerzo y una deformación tan grande de los datos íntimos de la conciencia, que no puede ser, a pesar de todo lo que se diga, la filosofía de la humanidad.

FIN

BIBLIOGRAFIA GENERAL

BALMES JAIME, *Historia de la filosofía.*

BLANC ELIE, *Histoire de la philosophie et particulièrement de la phil. contemporaine.* Lyon 1896.

BLANC ELIE, *Dict. de phil. ancienne, moderne et contemp.* París.

BREHIER EMILE, *Historia de la filosofía.* Buenos Aires.

BREHIER EMILE, *Hist. de la philosophie.* París 1932.

DELBOS V., *Figures et doctrine de Philosophie.* París 1919.

DOMÍNGUEZ DIONISIO S. J., *Historia de la Filosofía.* "Sal Terræ".

GILSON ETIENNE, *Historia de la Filosofía en la Edad Media.* Sol y Luna, Buenos Aires.

GONZÁLEZ ZEFERINO O. P., *Historia de la filosofía.* Madrid 1886.

LALANDE ANDRÉ, *Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie.* París 1926.

MARECHAL, *Point de départ de la Métaphysique.* Bruges 1922.

PALHORIES, *Vie et Doctrine des grandes philosophes.* París 1838.

RUGGIERO, *Storia della filosofia.*

SORTAIS GASTON S. J., *Histoire de la philosophie ancienne.* París 1912.

SORTAIS G., *La phil. mod. depuis Bacon jusqu'à Leibnitz.* París.

THONNARD F. A. A., *Précis d'histoire de la philosophie.* Desclée 1937.

UEBERWEG FRIED, *Grundriss d. Geschichte der philosophie.* Berlín 1930.

WINDELBAND GUILLERMO, *Storia della filosofia.*

WULF MAURICE DE, *Elementos de historia de la filosofía.* Gili, Barcelona.

WULF MAURICE DE, *Histoire de la philosophie médiévale.* Louvain 1934.

INDICE DE AUTORES

INDICE GENERAL

Período Tercero

DECADENCIA Y TRANSICION

(Del 322 a. C. al 270 d. C., muerte de Plotino)

SEGUNDA PARTE

EPOCA PATRISTICA Y MEDIEVAL. FILOSOFIA CRISTIANA

(Siglos II-XVI)

Período Primero

Período Segundo

Período Tercero

TERCERA PARTE

EPOCA MODERNA

FILOSOFIA MODERNA Y NEOTOMISTA

(Siglos XVII-XX)

Este libro se terminó de imprimir en los Talleres Gráficos
"JOSE MANUEL ESTRADA" Soc. de Resp. Ltda.,
Herrera 541, Buenos Aires, el día
3 de abril de 1946

1289 - ooaa - paaa